

# أسرار الفلسفة

تأليف

الركن يوسف الطويل

تقديم : هنادي أسرار الأندلسية  
أكبر مكتبة ورقية

الناشر  
دار النهضة العربية  
٢٢ شارع عبد الحليم شرود



أحمد من الفلسفة



مكتبة  
عيسى  
عيسى

الدكتور توفيق الطويل

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

بجامعة القاهرة

# أسس الفلسفة

الطبعة الرابعة ١٩٦٤

منقحة موسعة

تليجرام مكتبة غوامر في بحر الكتب

الناشر

دار النهضة العربية

٣٢ شارع عبد الحافظ ثروت - القاهرة

## محتويات الكتاب

صفحة	
١٠ - ٥	فهرس الكتاب
١٥ - ١١	مقدمة الطبعة الرابعة
٢٤ - ١٧	مقدمة الطبعة الثالثة
٢٥	مقدمة الطبعة الثانية
٣٠ - ٢٦	مقدمة الطبعة الأولى
٣١	إهداء الكتاب
٣٢	ملاحظات

### الباب الأول

٢٢٩ - ٣٣	الفلسفة مجالا ومنهجاً
٣٤	مجل الباب الأول
١٣٣ - ٣٥	الفصل الأول - مجال الفلسفة
٤٦ - ٣٥	١ - نشأة الفلسفة بين الشرق والغرب : تمهيد ٣٥ - حظ الشرق من ٣٥ - ٤٦ نشأتها ٣٦ - رد نشأتها إلى الغرب ٣٨ - عودة إلى ردها إلى حكمة الشرق القديم ٤٢
٨٦ - ٤٧	٢ - تطور معنى الفلسفة قديماً وحديثاً : لفظ الفلسفة ٤٧ - معنى الفلسفة ٤٧ - ٨٦ قديماً ٤٨ - في العصور الوسطى (١) في أوروبا ٥٠ - (ب) في تراث العرب ٥١ - في العصور الحديثة ٥٣ - معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفي المعاصر ٥٦ - (١) استمرار الموقف التقليدي ٥٨ - (ب) الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة ٥٩ - موازنة بين الموقفين السالفين ٦١ - (ج) موقف أصحاب الاتجاه العمل الأمريكي (البرهاني) المعاصر من الفلسفة ٦٥ - (د) موقف



صفحة

أصحاب المادية الجدلية ( الماركسية ) من الفلسفة ٩٦ - ( هـ ) موقف

أصحاب الوجودية من الفلسفة التقليدية ٧٣ - تعقيب ٧٧

٣- موضوع الفلسفة : تمهيد ٨٧ - ( ا ) الأنطولوجيا أو مبحث ٨٧ - ١١٥

الوجود ٨٨ - ( ب ) الابدستمولوجيا أو نظرية المعرفة ٨٩ -

( ج ) الأكسيولوجيا أو مبحث القيم ٨٩ - ( د ) في فلسفات العلوم

٩٠ - ( ١ ) فلسفة القانون ٩١ - ( ٢ ) فلسفة الدين ٩٢ -

( ٣ ) فلسفة التاريخ ٩٣ - ( ٤ ) فلسفة السياسة ٩٦ - ( هـ ) في

استقلال العلوم الإنسانية ٩٨ - ( ١ ) مدى استقلال علم النفس عن

الفلسفة ٩٨ - ( ٢ ) مدى استقلال علم الاجتماع ١٠٢ - ( و )

تعقيب ١٠٦

٤- غاية الفلسفة : في حكمة الشرق القديم ١١٦ - في فلسفة اليونان ١١٦ - ١٣٣

١١٧ - في العصور الوسطى : ( ١ ) في أوروبا ١١٩ - في التراث

الفلسفي العربي ١٢٠ - في التصوف العربي ١٢١ - في العصور الحديثة

في أوروبا ١٢٤ - تعقيب ١٢٨ - مصادر ١٣١

## الفصل الثاني - من فلسفة العلوم : في مناهج البحث العلمي ١٣٤ - ٢٢٩

في معنى العلم وفلسفته ١٣٤ - رواد الفكر العلمي عند العرب ١٣٨ -

معنى المنهج العلمي ١٤١ - أشيع مناهج البحث ١٤٢ - ( ١ ) في الاستنباط :

( ا ) القياس الصوري ١٤٣ - ( ب ) الاستنباط الرياضي ١٤٥ - منهج

البحث الفلسفي عند ديكارت ومدرسته ١٤٨ - ( ٢ ) في الاستقراء

التجريبي : الاستقراء ودلالته ١٥٥ - مراحل منهج البحث العلمي

١٦٠ : ( ١ ) الملاحظة والتجربة ١٦١ - ( ٢ ) وضع الفروض ١٦٤ -

( ٣ ) التثبت من صحة الفروض ١٦٦ - طرق الاستقراء عند مل ونقدها :

( ا ) طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع ١٦٧ - ( ب ) طريقة الاختلاف

أو التلازم في التخلف ١٧٠ - ( ج ) طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف

١٧٢ - ( د ) طريقة التغير النسبي ( أو التلازم في التغير ) ١٧٢ -

طريقة البواقى ١٧٣ - في نقد طرق الاستقراء ١٧٥ - أهمية الاستقراء

في حياتنا ١٧٦

من تاريخ منهج البحث العلمي ( التجريبي ) : في العصور القديمة ١٨١ - ٢٠١

والوسطى ١٨١ - في عصر النهضة في أوروبا ١٨٥ - في أوروبا في العصر

الحديث ١٨٢ - منهج الاستقراء عند بيكون ١٨٨ - الجانب السلبي في

صفحة

منهج بيكون ١٨٨ - الجانب الإيجابي في منهجه ١٩٢ - البحث التجريبي  
العلمي في التراث العربي ١٩٧ - منهج الاستقراء التجريبي عند ابن الهيثم  
وجابر بن حيان ١٩٨٠

في خصائص التفكير العلمي والفلسفي : تمهيد ٢٠٢ - ميزات المعرفة ٢٠٢ - ٢٢٢  
العامية ٢٠٢ - أهم خصائص التفكير العلمي ٢٠٣ - حقيقة ننبه إليها  
٢٠٩ - أهم صفات العالم ٢١٠ - داروين كمثل أعلى للعالم ٢١٢ - أهم  
ميزات التفكير الفلسفي ٢١٣ - أهم خصائص الموقف الفلسفي ٢١٥ -  
أهم صفات الفيلسوف ٢١٩ - في اتصال التفكير العلمي بالتفكير الفلسفي  
٢٢٠ - علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً ٢٢٢ - مصادر الفصل ٢٢٨

## الباب الثاني

٢٣١ - ٣٠٠ مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

٢٣٢ مجمل الباب الثاني

٢٣٣ - ٢٥٨ الفصل الأول - ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ... ..

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والاپستمولوجيا ٢٣٣ - مجال  
ما بعد الطبيعة ٢٣٥ - إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو ٢٣٨ -  
مذاهب في تفسير الوجود ٢٤١ - المذهب المادي ٢٤٢ - المذهب الروحي  
٢٤٩ - مذهب الروحية المتكثرة ٢٥٠ - مذهب الروحية الواحدى ٢٥٣ -  
تعقيب ٢٥٣ - مصادر الفصل ٢٥٨

الفصل الثاني - ما بعد الطبيعة في نظر خصومه -

٢٥٩ - ٢٩٩ عرض ومناقشة ... ..

تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية ٢٥٩ - عدا بعض مفكرى  
العرب للفلسفة ٢٦١ - نقد الغزالي للتفكير الفلسفي ٢٦١ - كانط  
والميتافيزيقا التقليدية ٢٦٥ - موقف الوضعية التقليدية ( الكلاسيكية ) من  
التفكير الميتافيزيقي ٢٦٧ - تمهيد في الوضعية المنطقية المعاصرة ٢٧٠ - موقف  
الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقي : ( ١ ) موازنة بين الوضعية التقليدية



صفحة

والوضعية المعاصرة ٢٧٣ - (ب) إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة  
لما بعد الطبيعة ٢٧٥ - مناقشة خصوم الميتافيزياء ٢٨٢ - مناقشة خصوم  
الفلسفة من العرب ٢٨٢ - مناقشة المذهب الوضعي في رفض ما بعد الطبيعة  
٢٨٤ - مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما بعد الطبيعة ٢٨٦ - وجه  
الحاجة إلى ما بعد الطبيعة ٢٩٥ - مصادر الفصل ٢٩٩ -

### الباب الثالث

الاپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ٣٠١ - ٣٧٩

٣٠٢ مجمل الباب الثالث

أ مجال نظرية المعرفة ٣٠٣ ... ..

الفصل الأول - إمكان المعرفة ... .. ٣٠٥ - ٣٢٨

تمهيد ٣٠٥ - (أ) مذهب الشك ٣٠٧ - الشك الاپستمولوجي ٣٠٩ -  
الشك الحقيقي المطلق ٣١٠ - (ب) مذهب التيقن ٣١٧ - تمهيد في الشك  
المنهجي ٣١٨ - بعض أساليب التيقن

الفصل الثاني - طبيعة المعرفة ... .. ٣٢٩ - ٣٤٥

تمهيد ٣٢٩ - (أ) مذاهب الواقعيين ٣٣٠ - (أ) الواقعية الساذجة  
٣٣٠ - (ب) الواقعية النقدية (التقليدية) ٣٣٢ - (ب) الواقعية الجديدة  
٣٣٤ - (د) مذهب الواقعية النقدية (المعاصرة) ٣٣٤ - (٢) مذاهب  
المثاليين - تمهيد ٣٣٦ - (أ) المثالية الذاتية ٣٣٨ - (ب) المثالية النقدية  
٣٣٩ - صور مثالية ٣٤٢ - تعقيب ٣٤٣ -

الفصل الثالث - منابع المعرفة وأدواتها ... .. ٣٤٦ - ٣٧٩

المذهب العقلي : خصائص المذهب ٣٤٦ - المذهب العقلي في فلسفة  
ديكارت ومدرسته ٣٥٠ - المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي  
٣٥٣ - المذهب التجريبي عند جون لوك ٣٥٥ - المذهب التجريبي عند  
دافيد هيوم ٣٥٧ - مراحل التجريبية الحديثة في إنجلترا ٣٥٩ - موقف  
الوضعية المنطقية المعاصرة من المعرفة ٣٦٠ - موقف الاجتماعيين من المعرفة  
٣٦٥ - موقف الماديين من المعرفة ٣٦٧ - منابع المعرفة عند الصوفية  
٣٦٨ - تعقيب عام ٣٧٢ - مصادر الباب ٣٧٨ .

## الباب الرابع

صفحة

٣٨١ - ٤٩٤ مبحث الأكسيولوجيا أو القيم العليا

٣٨٢

## مجمّل الباب الرابع

٣٨٣ - ٣٩٦ الفصل الأول - لمحة إلى القيم ومشكلاتها ... ..

تمهيد ٣٨٣ - صنوف القيم ٣٨٤ - طبيعة القيم ٣٨٥ - علاقة القيم  
إحداها بالأخرى ٣٨٧ - التوحيد بين الحق والخير ٣٨٧ - التوحيد بين  
الحق والجمال ٣٨٨ - التوحيد بين الجمال والخير ٣٨٩ - مصادر  
الفصل ٣٩٣ .

٣٩٧ - ٣٣٤ الفصل الثاني - الحق وعلم المنطق ... ..

٣٩٧ - ٣١٦

## (١) الحق

طبيعة الحق ٣٩٧ - مقاييس الحق ٤٠٠ : نظرية الوضع ٤٠٠ -  
نظرية النفع في الفلسفة العملية البرجائية ٤٠٢ - مبدأ التحقق عند الوضعيين  
المناطق ٤٠٦ - نظرية الاتساق ٤٠٨ - (أ) الاتساق المنطقي ٤٠٩ -  
(ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع ٤١٠ - مناقشة النظريات السابقة :  
(أ) نظرية الوضع ٤١٠ - (ب) مقياس النفع في المذهب العمل ٤١٢ -  
(ج) مبدأ التحقق ٤١٤ - نظرية الاتساق والتطابق ٤١٥ -

٤١٧ - ٤٣٤ (ب) من تاريخ علم المنطق

وظيفة المنطق ٤١٧ - من تاريخ علم المنطق عند القدماء ٤١٧ - المنطق  
عند مفكرى العرب ٤١٩ - نفور العرب المتزمتين من المنطق ٤٢٢ - المنطق عند  
الغربيين المحدثين ٤٢٤ - المنطق الوضعي ٤٢٨ - وجه الحاجة إلى المنطق ٤٣٠ -  
مصادر ٤٣٤

٤٣٥ - ٤٦٦ الفصل الثالث - الخير وعلم الأخلاق ... ..

٤٣٥ - ٤٤٢

## (أ) الخير

طبيعة الخيرية ومقاييسها ٤٣٥ - مذهب الحدسيين ٤٣٦ - (١) المستوى  
كشئ خارج عن العقل ٤٣٦ - (٢) المستوى قائم في طبيعة العقل ٤٣٧ -  
مذهب الغائيين ٤٣٨ - (١) مذهب المنفعة أو اللذة ٤٣٨ - (٢) مذهب



صفحة

- الطاقة أو المذهب الحيوى ٤٣٨ - (أ) مذهب الطاقة الغيرى ٤٣٩ -  
(ب) مذهب الطاقة الأنانى ٤٣٩ - مذهب الزهد والتنسك ٤٣٩ -  
تعقيب ٤٤٠

## ٤٤٢ - ٤٦٤ (ب) علم الأخلاق

- تمهيد في علم الأخلاق ٤٤٣ - معناه التقليدى ٤٤٥ - مجاله عند الوضعيين  
٤٤٨ - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشته  
٤٥٥ - صلة علم الأخلاق بالحياة العملية ٤٥٨ - قيمة المبادئ الخلقية ٤٦٠ -  
مصادر الفصل ٤٦٥

## ٤٦٧ - ٤٩٤ الفصل الرابع - الجمال وعلم الجمال

### ٤٦٧ - ٤٨٢ (١) الجمال

- طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية ٤٦٧ - المدرسة الاجتماعية الوضعية  
٤٧١ - تعقيب ٤٧١ - تذوق الجمال في علم النفس ٤٧٣ - تقويم الجمال  
٤٧٤ - مصدر العبقرية الفنية ٤٧٦ - نظرية الإلهام ٤٧٧ - نظرية اللاوعى  
٤٧٨ - الإلهام عند علماء النفس ٤٧٩ - تعقيب ٤٨١ -

### ٤٨٣ - ٤٩٢ (ب) علم الجمال

- من تاريخ علم الجمال ٤٨٣ - أظهر مذاهب المحدثين في علم الجمال  
٤٨٦ - المذهب المثالى ٤٨٨ - المذهب الطبيعى ٤٨٨ - المذهب الرومانسى  
٤٩٠ - المذهب الرمزي ٤٩١ - مصادر الفصل ٤٩٣ -

### ٤٩٥ كشف ودليل ومعجم

كشف بأشهر الأعلام ... ٤٩٦ - ٥٠٨

دليل بأهم المذاهب والمدارس الفلسفية ... ٥٠٨ - ٥١٣

معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل ... ٥١٤ - ٥٢٥

كتب المؤلف ... ٥٢٦ - ٥٢٧

## مقدمة الطبعة الرابعة

استغرق الفكرُ الغربيُّ هذا الكتابَ في كل طبعاته السالفة - باستثناء بابٍ أخيرٍ كنا قد أفردناه للفكر الإسلامي فلسفةً وتصوفاً وكلاهما - وحتى في طبعتنا السالفة توخينا أن نزيد حظ الفلسفات « الغربية » المعاصرة من دراسات الكتاب ، وفي طبعتنا الراهنة حرصنا على أن نفتح للعلم وفلسفته « في تراث الغرب » مكاناً ملحوظاً ، ولكننا مع هذا كله تحررنا في هذه الطبعة أن نضع حكمة الشرق القديم ، وتراث العرب الزاهر في عصورهم الوسطى ، في مكان مرموق من تاريخ الفكر البشري ، بعد أن أغفل فضائهما جمهرةُ الغربيين من مؤرخي الفكر .

وقد أشرنا في طبعتنا الأولى إلى أن كتابنا يضم دراساتٍ يعارض بعضها بعضاً ، ويُفسح صدره لتطاحن المذاهب وصراع المدارس ، وإن حرصنا على أن نحدد موقفنا منها جميعاً ، بتحقيقاتٍ ذيلنا بها فصول الكتاب ، وهذه الساحة نفسها جمعنا في طبعتنا الراهنة بين وجهات نظر يعارض بعضها بعضاً - وإن تصدينا لنقض بعضها أو تأييد بعضها الآخر ، أو رفضها جميعاً ، وفاقاً لنزعنا العقلية واتجاهنا في التفكير .

فأما في مجال الفلسفة فقد جمعنا في هذه الطبعة بين رأى الذين ينحدرون بنشأتها إلى اليونان ، ويجهرون بأن الفلسفة اليونانية خلقت عبقرىً أصيلاً جاء على غير مثال ، بمعنى أنها لم تكن تنمةً بناءً بداه غير اليونان ، ولا نتيجةً مقدماتٍ تنحدر بجذورها إلى حكمة الشرق القديم ، ولما كانت الفلسفة قديماً تشمل العلم الرياضى والطبيعى ، انتهى أصحاب هذا الرأى - من أمثال « برترند رسل » B. Russell إلى أن اليونان هم الذين أنشأوا العلم الرياضى ، وابتدعوا العلم الطبيعى ، واخترعوا الفلسفة !



وفى ضوء هذا كثر حديث مؤرخى الفكر عما سموه بالمعجزة اليونانية ! جمعنا فى طبعتنا هذه بين هذا الاتجاه وبين رأى الذين وسَّعوا مدلول الفلسفة حتى شمل التراث الروحى والعقلى فى حكمة الشرق الموعلى فى قِدمه - فيما ذهب « ماسون - أورسيل » P. Msason-Oursel أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا فى باريس - ومنَّ ردوا نشأة العلوم الرياضية إلى مصر القديمة واعتبروا فن الهندسة اختراعا مصرياً - فيما قال أمثال « ول ديورنت » W. Durant سيد مؤرخى الحضارات فى أمريكا - ومنَّ تحرواً أن ينهوا إلى خطأ الذين ينسَوْن - عند الحديث على المعجزة اليونانية - الأبَ والأم اللذين نشأت عنهما هذه المعجزة ، وجاهرُوا بأن الأب هو التراث المصرى القديم ، وأن الأم هى ذخيرة بلاد ما بين النهرين - فيما قال « جورج سارتون G. Sarton سيد مؤرخى العلم فى أمريكا .

هذا عن الفلسفة ، أما فى مجال العلم - بمعناه الحاضر - فقد جمعنا فى طبعتنا الراهنة بين رأى جمهرة مؤرخى العلم من الغربيين ممن يردون نشأة العلم ( الطبيعى ) مستقلا عن الفلسفة إلى أوروبا الحديثة ، استناداً إلى أن المنهج التجريبى الذى استقلَّ على أساسه العلم الطبيعى عن الفلسفة ، كان اختراعاً أوربياً ! تحدتْ معاملة فى أوربا - بل فى إنجلترا خاصة - فى مطالع العصور الحديثة ؛ فصلنا فى بيان هذا الاتجاه كما بدا فى مؤلفات الغربيين من مؤرخى الفكر ، ولكننا عارضناه فى طبعتنا هذه برأى جديدٍ ينحدر بنشأة المنهج التجريبى العلمى إلى مفكرى العرب إبان العصور الوسطى ، فهم الذين سبقوا إلى اتخاذ الملاحظة طريقاً إلى الكشف عن الحقائق الكونية ، واستعانوا بالآلات والأجهزة العلمية تفادياً لقصور الحواس عن ملاحظة الظواهر الطبيعية ، واستخدموا « التجربة العلمية » متى تيسر إجراؤها ، وقد سماها جابر بن حيان « بالتدريب » وسماها

الحسن بن الهيثم بالاعتبار ! وافترضوا الفروض لتفسير الظواهر التي يدرسونها ، وحرصوا على تمحيص فروضهم في ضوء التجربة ، ابتغاء التوصل إلى كشف « قوانين » تفسر هذه الظواهر تفسيراً علمياً ، بل فطنوا إلى ما لم يفتن إليه رواد المناهج من الغربيين المحدثين ، وهو أن هذا الاستقراء لا يغني عن الاستنباط عند تطبيق القوانين العامة على الحالات الجزئية ! وزادوا فاصطنعوا بالفعل هذا المنهج العلمي في دراساتهم ، فكان علم الكيمياء عند أمثال « جابر بن حيان » وعلم الطبيعة ( البصريات ) عند أمثال الحسن بن الهيثم ، وعلم الفلك عند أمثال « البيروني » وعلم الطب عند أمثال « أبي بكر الرازي » « وأبي القاسم الزهراوي » . . . فنشأت بهذا العلوم الطبيعية في التفكير العربي قبل أن تنشأ في تراث الغربيين بمئات السنين ؟

بل حتى في مجال العلوم الرياضية ، كان لأعلام العرب إبان العصور الوسطى فضلٌ ملحوظٌ في ترقية بعضها واختراع بعضها الآخر ! نشأت هذه العلوم - تجريبيةً على الأقل - في مصر القديمة منذ بضع عشرات من القرون ! ونشأ بعضها في صورته النظرية في الفكر اليوناني الذي تلا ذلك ؛ وفضل العرب فيها لا يُنكر ، فعلم الجبر يدين للعرب الذين كانوا أول من أقامه على قواعد منطقية ، وعن العرب أخذ الغربيون اسمه Algebra ، وسُمِّت اللوغارتمات في أوروبا « بالغورتمى » نسبة إلى « الخوارزمي » ! وابتدع ثابت ابن قره والبوزجاني علم التفاضل والتكامل ، وكان العرب أول من أقام حساب المثلثات علماً مستقلاً عن علم الفلك . . . . .

وقد فطن إلى فضل العرب على نشأة العلم الطبيعي والرياضي ، قلّةٌ من المحدثين من مؤرخي الغرب الذين أكبوا على هذا التراث ، وعكفوا على دراسته ، ووقفوا على الكثير من كنوزه الخبأة ، فردّوا إليه بعض ما يقتضيه الإنصاف الأمين من حقوق في مجال الفكر البشري ، وأوضحنا نحن في



إيجازٍ ما غمض من إشاراتهم ، فأنصفنا في هذه الطبعة أعلام مفكرى العرب ، من ظلم حاق بهم أجيالا ، واكتفينا في هذا كله « بلمحات خاطفة » تشير إلى كنوز هذا التراث ، دون أن نقف عنده طويلا ، لأن في عزمنا أن نُفرد لتفصيل الحديث فيه كتابا مستقلا .

وسيعرف القارئ أن حديثنا عن العلم الطبيعي والرياضي في كتاب عن « أسس الفلسفة » يُبرره أن مفهوم الفلسفة كان - حتى مطالع العصور الحديثة - يتسع لكل معرفة منهجية منظمة ، وأن العلم - استقرايا تجريبيا أو صوريا رياضيا - لم يكن قد استقل عن الفلسفة بعد .

وهكذا احتلت في طبعتنا الراهنة حكمة الشرق القديم ، وتراث العرب الوسيط ، مكانا ملحوظا من تاريخ الفكر البشرى ، فكثيراً ما كنا نبدأ في تأريخ موضوعات بحكمة الشرق القديم ، ونمضى في تطورها عبر اليونان والرومان ومن تلاهم ، حتى إذا فرغنا من أوروبا في عصورها الوسطى ، كشفنا عن دور التراث العربى الذى احتل مكان الصدارة بين الفكر الأوروبى الوسيط فى ركوده وجوده ، والفكر الأوروبى الحديث فى حركته وبقظته ، لأن الغرب حين أخذ ينفض عن نفسه آثار الجُمود الذى جثم على صدره فى العصور الوسطى ، وهم باليقظة والنهوض ، لجأ - منذ العصر المدرسى - إلى العرب وجدّ فى نقل كتبهم التى طوت تراث الأقدمين إلى اللغة اللاتينية - وقد كانت يومئذ لغة العلم فى أوروبا - وراح يستقى منها العلم بتراث أجداده الأولين من اليونان والرومان ، ووقف خلال ذلك على إضافات الفكر العربى الأصيل إلى هذا التراث القديم ، وكان هذا من أظهر العوامل تأثيراً فى نهضة أوروبا الحديثة - اتبعنا هذا فيما كتبنا ، إلا حين كان يبدو لنا أن طرافة التفكير العربى تبدو أروع حين يُذكر عقب التفكير الغربى فى عصوره الحديثة ! ولكن هذا على أى حال قد شجعنا على أن نحذف من طبعتنا الراهنة الباب الخامس بفصوله الثلاثة ، تفاديا لتضخم الكتاب وتعذر تداوله بين القراء ، واستجابة

لما قيل من أن وضعه قد لا يقتضيه الحديث عن « أسس الفلسفة » ، مجردة عما يقيد بها بمكان ، أو يربطها بظروف وملابسات !

\* \* \*

وبعد ، فهذا هو كتابنا الذى نقدمه اليوم فى ثوبه الجديد إلى قرائه ، حرصنا فى كل طبعاته على أن يضم الأصول التى لا يستقيم غيرها مدلول الفلسفة ، ولكن سماته وقسماته كانت تتغير فى كل طبعة عما كانت عليه فى سابقتها ، فليس العلم قائمةً بأفكار جامدة ميتة محصورة عدداً ، محددة شكلاً ولوناً ، يلو كها المؤلف عبر السنين ، ولكنه أفكارٌ حيةٌ تسعى ، تنمو وتتناسل وتتكاثر وتتطور عبر الأيام ، وتتجدد فى ذهن المؤلف وفاقاً لمدى تفاعله مع قراءاته وخبراته ، ومبلغ تكييفه مع تيارات المحيط الاجتماعى والافكرى الذى يعيش فيه ؛ وتتطور الكتاب - أى كتاب - عبر طبعاته المختلفة ، صورةً لتطور الفكر عند مؤلفه ، ومن هنا كان حرصنا على أن نسجل فى فاتحة الكتاب مقدمات طبعاته !

وبعد ، فما نظن أننا فى حاجة إلى أن نعيد هنا ما قلناه فى مقدمة طبعتنا الأولى بشأن أبواب الكتاب وفصوله ، والمنهج الذى اصطنعناه فى دراستها ، ولا أن نكتبه قارئنا إلى أننا أقننا على خطتنا التى رسمناها منذ أن نُشر هذا الكتاب أول مرة ، وأخص ما يميزها تلك الساحة التى استقبلنا بها تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، مع الحرص على تحديد موقفنا منها جميعاً ، بتعقيبات ذيّلنا بها موضوعات الكتاب فى شتى فصوله ، وأجربناها كلها فى اتجاه واحد يعضى مع تيار الفلسفة العقلية وينصب آخر الأمر فى خضمّها دون أن نستبين بخطر اتجاهات التجريبيين والوضعيين ومن ساير ركبها ! وإنّا لنرجو فى نهاية هذا التمهيد - مارجوناه فى ختام طبعتنا السالفة - أن يساهم هذا الجهد المتواضع - بأى نصيب - فى إثراء العقل وإخصاب المعرفة ، وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع .

توفيق الطويل

مارس ١٩٦٤

## مقدمة الطبعة الثالثة

أدركت هذه الطبعة إضافاتٌ كان من أظهرها تَضَخُّمُ نصيب  
الفلسفات المعاصرة ؛ وقد تناولناها كما بدت في الفلسفة العملية ، والمادية  
الجدلية ، والوجودية ، والوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> ، ورأينا كيف انصرفت كلها  
عن دراسة الوجود بإطلاق ، واهتمت — مع استثناء الأخيرة — بالبحث  
في الإنسان وحياته الواقعية ؛ بل مضينا مع الفلسفات التقليدية الكلاسيكية  
من المثالية ، والواقعية ، والعقلية ، والحدسية ، والتجريدية<sup>(٢)</sup> ، حتى  
آخر تطوراتها في وقتنا الحاضر .

وكان طبعياً أن يقتضينا ضيق المقام واتساع آفاق الموضوع ، وتنوع  
المذاهب وتعدد اتجاهاتها ، أن نتوخى الإيجاز في عرضها ومناقشة  
مُقَوماتها ، حتى يتسنى لنا أن نلّم بهذا الفيض من الفلسفات في مثل  
هذا الكتاب .

وقد عرف بالتطورات التي أدركت هذه الطبعة بعضُ الأصدقاء ،  
فطلب إلى أحدهم أن أستبعد ماضى الفلسفات الكلاسيكية من كتابي ،  
اكتفاءً بأحدث تطورات الفلسفة كما تتمثل في اتجاهاتها المعاصرة ! راعى  
هذا الرأي لأنني سمعت ما يشبهه من بعض تلامذتي الذين تخصصوا في دراسة  
الفلسفة ! من أجل هذا رأيت أن أقف عنده قليلا ، لأعرض ما قيل  
في التفسير من تاريخ الفلسفة ، وما عُرف من وجوه الإغراء بدراسته ،  
عسى أن نتبين خلال ذلك وجه الحق في هذه المسألة :

---

( ١ ) هي على الترتيب : —Existentialism—Dialectic materialism—Pragmatism

Logical positivism

( ٢ ) هي على الترتيب — Intuitionism — Rationalism — Realism — Idealism

Empiricism

اشتد الكلف بالماضى والعمل على إحياء تراثه عند رواد الفكر الأوربي الحديث فى عصر النهضة ، فهد هذا لنشأة تاريخ الفلسفة بمعناه الصحيح ، ثم تولاهم النفور من الماضى حين ساورهم الظن بأن الإعجاب بتراثه يعوق البحث النزيه عن الحقيقة ، ويعرقل انطلاق الفكر الحر ، وبدت هذه الظاهرة فى مطلع القرن السابع عشر عند الذين انصرفوا عن إحياء الماضى ونزعوا إلى إنشاء فلسفة جديدة مبتكرة ، إذ خشى جمهورهم من هذا الماضى الذى يريد أن يستمر حياً فى الحاضر وأن يعيش أبداً ، وأشفقوا منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه « ديكارت » وهو يعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضى — فيما يروى عنه إميل برييه E. Bréhier من أجل هذا أوصى هؤلاء الرواد بالانصراف عن الماضى وحذروا من مغبة التشيع له ، وطالبوا بالتيؤ لاستقبال الدنيا بكرةً متجددةً متطورةً على الدوام أبداً .

وإلى ما يقرب من هذا ذهب واضعو مناهج البحث العلمى الحديث ، فأوجب « فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon فى الجانب السلبي من منهجه التجريبي أن يُظهر الباحث عقله من « أوثن المسرح » حتى لا يتقيد بتراث الماضى ويحمد عند آراء الأغيار ، وحرص « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes فى أولى قواعد منهجه العقلى على أن يُنبه الباحث إلى ضرورة الاعتزاز بعقله واعتبار وضوح الأفكار وجلاتها مقياس الصواب والخطأ ، وبهذا انتفت الكتب القديمة والسلطة الكنسية مصدرًا للحقيقة ، وهكذا كان اتجاه جبهة المفكرين فى هذه الفترة ، ذهبوا إلى القول بأن استمرار الماضى حياً فى الحاضر يضلل العقل ويعوق انطلاق الفكر .

على أن هذه الفترة التى اشتد فيها الهجوم على الاهتمام بماضى التفكير الفلسفى ، لم تعد منصفين يقدرّون الاستعانة بالتفكير الماضى فى مجال البحث عن الحقيقة ، وكان فى مقدمة هؤلاء « ليبنتز » + ١٧١٥ Leibnitz



الديكارتي الذي عده مؤرخو الفلسفة من أتباع مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو المذهب الذي يمكن اعتباره في صورته المزمّنة رجْعاً للغلوّ في الاستخفاف بماضى التفكير ، لأنه أصلاً ينطوى على غلوّ في الاهتمام بتاريخ الفلسفة يقترن بالحرص على تقدير تراثه والانتفاع بكنوزه . وقد بعث هذا المذهب في القرن الماضي « فكتور كوزان » ١٨٦٧ + V. Cousin وجدّ مع أتباعه في الترويج له ، وذهب إلى أبعد مما ذهب صاحبه « لينتز » إذ صرح بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب الحقائق كلها ، وأن السابقين من أهلها لم يُبقوا خلفائهم مجالا لبحث ، ولم يتركوا في ميدان الفكر جديداً يمكن كشفه والعتور عليه ، فحسب الفيلسوف عندهم أن يستبعد من مذاهبها المعروفة ما تتضمن من وجوه الباطل ، وأن يُبقَى على ما تنطوى عليه من عناصر الحق ، وأن يوفق بين هذه العناصر بعضها والبعض وينشئ منها خلقاً جديداً ! وهذا المذهب تفنّى الفلسفة في تاريخها ، ويدّوب حاضرها ومستقبلها في ماضيها ، ويوصّد بهذا باب التجديد والإبداع الحقيقي .

\* \* \*

وتعقيباً على ما أسلفنا نقول إن في كلتا الوجهتين من النظر غلوّاً ينبو بها عن جانب المعقول ، فذهب التوفيق يظهر عادة بعد الفترات التي تعج بالتفكير الشامخ البناء ، يقف أمامه الخلف مشدوهاً فلا يدري أين سبيل التجديد والإبداع ، وعندئذ يقنع بعرض الماضي وتخير ما يروقه من كنوزه ، وتلفيق بعضها مع بعض عسى أن تستوى مذهباً جديداً . . . ! وحسب هذا المذهب قصوراً ونقصاً أنه يعوق الإبداع الحقيقي في التفكير الفلسفي ، إذ الأصل في كل مذهب - فيما يقول البعض - أنه كل متكامل ، فكيف يجوز من الناحية النظرية تلفيق مذهب جديد من فكر مسلوخة من مذاهب مختلفة متنافرة . . . ؟ إن الفكر متجدد متطور على الدوام أبداً ،

فليبقَ باب التفكير الصحيح مفتوحاً على مصراعيه ، وليس يمنع هذا من الانتفاع بتراث الماضي والإفادة من كنوزه ، أما الاعتقاد بأن السابقين قد كشفوا الحقائق كلها ، ولم يتركوا لخلفائهم مجالاً لبحث فضلال "مبين" يعوق التفكير ويعرقل انطلاق العقل لا محالة .

أما حملة رواد الفكر الحديث على ماضى التفكير الفلسفى ، فقد كان لها ما يبررها فى ذلك العصر ، إذ أرادوا بها أن يحرروا الفكر الجديد من « استبداد » السلطة العلمية — ممثلةً فى أرسطو — و « طغيان » السلطة الدينية — ممثلةً فى الكنيسة — وتطلّعوا إلى أن ينقلوا العقل الجديد من الجمود والركود إلى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة إلى التجديد والإبداع ، وقد لا يعدو الحق من يقول إن هذه الظاهرة كانت وليدة عصرها ، وإنها بوضعها القديم قد انتهت بانتهاء مبرراتها .

\* \* \*

والأدنى إلى منطق العقل أن نقول مع « ليون روبان » Leon Robin إن إغفال ماضى التفكير ميسورٌ فى العلم مستحيلٌ فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلفٌ عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة ، والمشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعدُ باقيةً وستظل باقيةً دوماً ، لم تتغير موضوعاتها وإن طعمها البحث بعناصر جديدة ؛ أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء الثانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء التوصل إلى الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يُشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة ولا يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة

فإنه يُكوّن جزءاً منها ، ومن ثم يرضى أعرق مطالب الفكر وأشملها<sup>(١)</sup> .

والباحث في ماضى الفلسفة كلما توغل في مجاهله صادفته في كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لا عهد له بها من قبل ، ولن تتجلى مرة أخرى فيما بعد ، والارتداد إلى هذا الماضى لا يعوق انطلاق العقل ، وإنما يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تقويض الأفكار التى يعوزها التمهيد ، ويحول دون التسرع فى إصدار الأحكام المبسرة فيما يقول « إميل برييه »<sup>(٢)</sup> إنه يقفنا على التفكير البناء الشامخ ويغرينا بحب الحقيقة ويعلمنا مناهج كشفها ، ويشير فينا روح البحث النزيه والتفكير الدقيق ، إنه يكشف عن المحاولات التى قام بها الفلاسفة رغبةً فى حل الإشكالات التى عرضت لهم ، ويهذى إلى الإلمام بمواضع الخطأ فى محاولاتهم ، ومواطن القوة فى تفكيرهم ، ويشير فى النفس النقد الحر . . . إن فى وسع دارس العلم أن يقنع بالنتائج - النظريات - التى انتهت إليها مباحث العلماء دون الرجوع إلى تطور التفكير الذى أسلم إليها ، لأن ماضى العلم هو الجزء الفانى من العلم<sup>(٣)</sup> - كما قلنا من قبل - أما دارس الفلسفة فإنه لا يستطيع قط

---

L. Robin, La Pensée Oriècque et les Origines de L'Esprit Scienti- ( ١ )  
fique. 1932 p. 5 - 6.

نقله إلى الإنجليزية M.R. Dobie تحت عنوان : (Greek Thought & the Origines of the Scientific Spirit 1928 - p. 4).

E. Bréhier, L'Hist. de La Philosophie Vol - 1 p. 1. ( ٢ )

( ٣ ) ومع هذا تعنى جامعات العالم المتقدمين بتدريس تاريخ العلم ، وقد قال لى منذ عشر سنوات A. C. Crombie المدرس بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ( وهو الآن أستاذ مساعد بجامعة اكسفورد ) إن جامعاته تفاخر جامعات الدنيا بأنها لا تقنع بتدريس تاريخ العلم كمادة ، وإنما تخصص له قسماً department بهيئة تدريس كاملة . . . !

أن يستغنى عن ماضيها ، لأن هذا الماضي يُكوّن جزءاً منها ويشترك معها في موضوع واحد ، والجديد في الفلسفة يقوم في العادة على قديم ، وإذا نزع أصحاب الجديد إلى تقويض القديم أملاً في أن يقيموا بناءهم جديداً من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد - متى كان ملماً بماضى الفلسفة - أن كثيراً من الحلول التي قدمها لحل المشكلات السابقون من الفلاسفة ، يزخر قوة وينبض حياةً ، وقد يبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من كثير من الحلول التي يقدمها لهذه المشكلات المعاصرون من الفلاسفة ! بل إن الفلاسفة الذين حاربوا الماضي كانت فلسفتهم من غير شك على اتصال وثيق بالماضي وتراثه ! وفي مقدمة هؤلاء كبيرهم « ديكارت » أبو الفلسفة الأوربية الحديثة ، ذلك الرجل الذي لم يعتقد قط أنه تعلم أو كان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائناً من كان . . ! والذي أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده ! وأن يأخذ مكان أرسطو في مدارس العالم المسيحي ... والذي أراد بقصة المدفأة<sup>(١)</sup> أن يستبعد كل الجهود التي بذلها الفلاسفة من قبل ، وأن يستأنف الفلسفة وكأن أحداً قبله لم يُفلسف ، وأن يجدد البناء لأول مرة ولاخـر مرة - فيما يقول أستاذنا « الكسندر كواريه »<sup>(٢)</sup> هل

---

(١) خطر له وهو جالس أمام المدفأة في يوم بارد أن المصنوعات التي اشترك في صنعها كثيرون ، تنجى أقل كمالاً من المصنوعات التي أخرجها صانع واحد ، والبيت الذي يشيده بناء واحد يبدو أكمل من بيت يشارك في بنائه كثيرون ، والمدينة التي تنشأ على أجيال متعاقبة تبدو أقل نظاماً من المدينة التي تقام دفعة واحدة ؛ وكذلك الحال في العلوم ، شارك في تكوينها على مر العصور كثيرون ، فجاءت خلواً من اليقين ، وحفلت بالأخطاء والأضاليل ، ومن هنا وجب أن ينهض بإعادة بنائها فرد واحد . . . ! وقد شرع هو في النهوض بهذا العمل . . . !

(٢) A. Koyré, Trois Leçons sur Descartes 1937 — p. 9 & 24 . وقد

ترجمه إلى العربية الأستاذ يوسف كرم : ثلاثة دروس في ديكارت .



انقطعت صلة هذا الفيلسوف بالماضى الذى كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة ؟ كلا فقد جاءت فلسفته على تعارض مع فلسفة القدماء ، أنشأها على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية التى جدّ فى هدمها ، وأقامها من لبنات استمد الكثير منها من فلسفة القديس « أوغسطين » + ٤٣٠ والقديس « أنسيلم » + ١١٠٩ ودنزسكوت + ١٣٠٨ ومن إليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، أليس معنى هذا أنه كان على اتصال وثيق بالماضى وروحه ، وأن الماضى كان له تأثيره الخفى النفاذ على فلسفته . . . ؟ والغريب أنه يعترف هو نفسه - مع حملته على الماضى - بأن منهجه يقتضى أن يستعين بما وقف عليه من تراث الماضى ( والحاضر ) بعد أن يقوم بفحصه واختباره بعقله حتى يتسنى له أن يستبعد الباطل منه ويبقى على الحق فيه . . ! وفى القصة سلة التفاحة التى وردت فى خطابه إلى الأب ميلان<sup>(١)</sup> ما يشهد بما نقول .

إن تاريخ الفلسفة يقفنا على مختلف وجهات النظر التى قيلت فى موضوعات البحث الفلسفى ، من هنا مست حاجة المشتغلين بالفلسفة إلى الاغتراف من معينه والاستعانة بترائه على الخلق العبقري الأصيل ، وبالرجوع إليه يعرف دارس الفلسفة بدء التفكير فى كل مشكلة تعرض له ، ويُلّمّ بالتطورات التى أدركت هذا التفكير ، والحلول التى قدمها الفلاسفة للمشكلات خلال الزمن ، وهذا كله كفيل بأن يثير فى نفسه روح النقد الحر ، ويغريه بمحبة الحقيقة ، ويدفعه إلى الاستمسك بالقيم العليا من حق وخير وجمال<sup>(٢)</sup> .

---

( ١ ) يقول إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد متلف للبعض الآخر ، فإذا تفعل لتتخلص من الفاسد إلا أن تفرغ السلة كلها ، وتأخذ فى فحص التفاح واحدة واحدة ، لتعيد السليم منه إلى السلة وتطرح التالف بعيداً عنها ، والمعنى واضح ، فالسلة هى العقل والتفاح هو الأفكار التى تملأه .

( ٢ ) فصلنا فى بيان موقف الفلاسفة من تاريخ الفلسفة فى بحث لنا تحت عنوان « مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة » .

من أجل هذا وغيره - مما أسلفنا - توخينا أن نجمع في كتابنا  
الحاول التي قدمها لمشكلات الفلسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون على  
السواء ، ولم نجد في حاضر الفلسفة ما يغني عن ماضيها ، بل آثرنا أن  
نهل من معين الماضي الذي يجري فياضاً متجدداً مع كل عبقرى في أى عصر  
من عصور التاريخ ، وإنا لندعو أن يتكفل هذا التراث الغني الحصب  
بإثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والإبداع .

توفيق الطويل

## مقدمة الطبعة الثانية

هذه طبعة "مُنقَّحة" مُوسَّعة ، تَضَمَّتْ إضافات تجاوزت ثلث حجم الكتاب في طبعته الأولى ، وانصَبَّ أكثر هذه الإضافات على الفلسفات المعاصرة — وقد كان حظها من الطبعة الأولى ضئيلاً ، ويزيد هذه الإضافات تبريراً قولنا في مقدمة طبعتنا السابقة « إن نطاق البحث من السعة بحيث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نتوَحَّى عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشرى في حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل في كل موضوع » .

وإني لأرجو الآن — والكتاب في طريقه إلى أيدي قرائه — أن أكون قد أصبْتُ من التوفيق ، لِقَاء ما اسْتَنْزَفْتُ من جهد ، واحتملت من عناء . . . والكمال لله أولاً وآخرآ ؟

## مقدمة الطبعة الأولى

هذا كتابٌ أُجْمِلَتْ فيه أسس الفلسفة وأصولها ، في محاولةٍ أريدَ بها تَوْحِيءُ الدقة في الدراسة وتَحَرُّيُّ البساطة والوضوح ، في غير ابتذالٍ يُخْرِجُ الكتابَ عن نطاق البحث العلمي ؛ وقد حرصنا على الإحاطة والشمول الذي يحتمله بحثٌ ينأى به صاحبه عن الدراسة السطحية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، وتحرينا عند عرض المذاهب ومناقشتها أن نستبعد التحيز من حسابنا ، فلا ننسى محاسن المذهب ونحن في غمرة الكشف عن مآخذه ، ولا نَغْفُلُ عن وجوه التهافت فيه ونحن منصرفون إلى بيان محاسنه ، فليس أضلَّ عندنا من رفض مذهب كامل أو قبوله جملةً وتفصيلاً ، إذ بالغاً ما بلغ ضيق الباحث بمذهبٍ ما — أو حتى بالأسس التي يقوم عليها مذهبٌ ما — فإنه واجدٌ في ثنائه بعض ما يروقه ويرضيه ، ومثل هذا يقال على المذهب متى كان مثاراً لإعجاب الباحث المنصف ، إن مواضع الضعف لا يتنافى وجودها مع مواطن الإعجاب ، ومنهج البحث العلمي لا يحتمل التحيز ولا يستقيم مع التعصب ، ولا يضيق بالنزاع بين المذاهب وهي تنشده الحقيقة في مظانها .

ولكن من الفلاسفة المعاصرين من يضيق بأى نزاع يقوم بين الفلاسفة ، لأنه يشهد بأن الفلسفة لم تنجح في حل مشاكلها نجاح العلم الطبيعي الذي يستفتى التجربة ولا يُدْعَى لغير جوابها ، فالأستاذ آير A. J. Ayer — أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن<sup>(١)</sup> — يصرح في كتاب من كتبه — يُعتبر اليوم على صغر حجمه إنجيل الدعوة إلى الوضعية المنطقية المعاصرة — بأن المذهب الذي يدين به سيتكفل لا محالة بالقضاء على مدارس الفلسفة التي يقوم بينها بصدد الحق نزاع ، لأن هذه المدارس قد أصبحت بعد قيام مذهبه تهذى

---

(١) كان في جامعة لندن عند نشر الطبعة الأولى ، ثم نقل بعد أستاذاً في جامعة أكسفورد .

ولا تقول إلا لغواً<sup>(١)</sup>!! وإلى ما يشبهه هذا الموقف عامة ذهب أصحاب المذهب العملي الأمريكي Pragmatism منذ مطلع القرن الحاضر<sup>(٢)</sup>.

ولكن الواقع أن التسليم بمقدمات المذهب الوضعي عامة — والوضعية المنطقية خاصة — يستوجب التسليم بما يلزم عن هذه المقدمات من نتائج ، فالوضعية ترى أن الفلسفة — بمعناها التقليدي<sup>(٣)</sup> — قد أصبحت بعد قيام العلم الطبيعي ومناهجه « غير ذات موضوع » ! إن قضاياها خلواً من كل معنى يُحتمل أن يوصف بالصدق أو بالكذب ! وإذا كانت الفلسفة قد استنفدت موضوعها وافترقت ما يبرر اليوم وجودها ، أصبح من العبث أن نتحدث عن وجود فلاسفة يتنازعون بصدد الحقيقة<sup>(٤)</sup> ! وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين قضايا العلوم الصورية ( الرياضية ) وقضايا العلوم الطبيعية فصلاً قاطعاً ، فجعلوا الأولى قبليّة — سابقة على التجربة — تحليلية يُستخرج محمولها من موضوعها ، ومعيّار الصدق فيها قانون علم

---

(١) هو كتاب A. J. Ayer, Language, Truth and Logic قارن مثلاً مطلع الفصل الثامن ص ١٣٣ — ١٣٤ من طبعته التاسعة ( فبراير ١٩٤٩ ) ، وقارن في التعليق على هذا الموقف رأى أحد المعاصرين من خصوم الوضعية المنطقية وهو « موريس كورنفورث » M. Cornforth في كتاب نشره عام ١٩٥٠ تحت عنوان : In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism.

(٢) ضاقوا بالنزاع الذي يثور بين الفلاسفة من أجل الحقيقة ، فقالوا إن العبرة بقيمة الفكرة في دنيا الواقع ، فصوابها أو خطأها مرهون بنتائجها في حياتنا العملية ، وإن كره أتباع النزعة المنطقية الصورية Formalism ؛ بهذا تحول مذهب البرجماتية إلى منهج يستخدم للقضاء على النزاع الذي يقوم بين الفلاسفة بشأن الحقيقة ، ولا ضير في نظر أتباعه من أن تفسر الظاهرة الواحدة بعدة نظريات قد يضاد بعضها بعضاً . . ! وسنعود إلى تفصيل هذا في حينه ، وقارن : W. James, Pragmatism ص ٤٣ — ٨١ من الطبعة الحادية والعشرين وقد صدرت عام ١٩٣٤ وتوفيق الطويل مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٧ — ٢٥٣ .

(٣) قارن الفقرة (ب) من الفصل الأول في الباب الأول .

(٤) انظر شرح هذا في حديثنا عن مفهوم الفلسفة ( فقرة ٢ من الفصل الأول في الباب الأول ) وفي حديثنا عن موقف الوضعية التقليدية من التفكير الميتافيزيقي ( في الفصل الثاني من الباب الثاني ) .



التناقض ، وجعلوا الثانية بَعْدِيَّة تركيبيَّة يزيد محمولها على موضوعها ما ينبغي عن علم جديد ، ومعيَّار الصدق فيها هو « الواقع » ، فالتجربة ملازمهم الأعلى كلما نزعوا إلى تقويم حقيقة ، واستبعدوا من نطاق البحث العلمي كل ما لا يخضع لمنهج البحث التجريبي ، فبرَّروا بهذا ادِّعاءهم بأن التسليم بمذهبهم يُفَضِّى لا محالة إلى اختفاء النزاع بين الفلاسفة<sup>(١)</sup> وسيأتى بيان هذا بالتفصيل فى عدة مناسبات تالية .

للوضعيين فى هذا دينهم ولنا دين ، وإن كان بين اتجاه الكتاب واتجاههم صلاتٌ رحم ووشائجٌ قُربى<sup>(٢)</sup> !! لن نخشى النزاع بصدد الحق بين الفلاسفة ما بقى عقل فى رأس إنسان ، ومن السذاجة أن يظن ظانٌ أن عقول جميع المفكرين ستَنصَب يوماً ما — أو ينبغى أن تُصَب — فى قالب وضعى يتلاشى معه كل نزاع حول الحقيقة ، وأن الباحث ينبغى ألا يعرض لدراسة موضوع يتعذر إخضاعه لمناهج التجربة ، وأن كل بحث لا يتحقق فيه هذا فالعلم برىء منه ! حقيقة إن استبعاد التفكير الوضعى من مجال الدراسات الفلسفية ضلالٌ مبین ، ولكن قبول هذا التفكير لا يعنى قط أن الوضعيين كانوا على حق عندما استبعدوا من حسابهم كل ما عداه من وجوه النظر . . . بهذه السماحة يستقبل الكتاب تطاحن المذاهب ونزاع المدارس ، ولا عبرة بعد هذا بما يقوله كل فريق فى صاحبه !

\* \* \*

---

(١) قارن فى هذين النوعين من القضايا كتاب « آير » Ayer السالف ص ٩ - ١٠ و ١٦ - ١٨ و ٧٨ - ٧٩ ثم انظر ص ٥٨ وما بعدها من بحث لنا تحت عنوان : « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، عدد مايو سنة ١٩٥٢ ، وقد عرضنا لتوضيح هذا فى عدة مناسبات فى هذا الكتاب ، قارن مثلاً حديثنا عن إنكار الوضعية المعاصرة لما بعد الطبيعة ( فى الفصل الثانى من الباب الثانى ) .

(٢) المعروف أن دعاة المذهب العقلى لا يرفضون الموقف الوضعى وإن كانوا لا يقنعون به ، وعلى عكسهم الوضعيون ، يستخفهم الرضا عن موقفهم ، ولا يجدون مبرراً للتسليم بموقف غيره . . ! وفى مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية خاصة ما يشهد بما نقول .

وبعد ، فإن كتابنا يشمل خمسة أبواب ، عرضنا في أولها للفلسفة مجالاً ومنهجاً ، فعرفنا نشأتها وتعريفها وموضوعها وغرضها ، ووازنّا بين منهج البحث عند العقليين ومنهج البحث التجريبي الذي تصطنعه العلوم الطبيعية ؛ وعرفنا من حديثنا عن مجالها أنها تتناول بالدراسة ثلاث مشاكل رئيسية : هي الأنطولوجيا أو مبحث الوجود ، والإپستمولوجيا أو نظرية المعرفة ، والأکسيولوجيا أو مبحث القيم ، فأفردنا لكل مبحث من هذه المباحث باباً ، تحدثنا في مبحث الوجود عن « ما بعد الطبيعة » وموقف خصومه من إنكاره ، وعرضنا في نظرية المعرفة للبحث في القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل التيقن ، وأسلمنا هذا إلى الحديث عن « طبيعة المعرفة » لتبين حقيقة العلاقة بين الشيء المدرك والقوى التي تدركه ، وعقبنا على هذا بالبحث في منابع المعرفة وأدواتها كما تبدو في مذاهب العقليين ومذاهب التجريبيين ومن وقّفوا بينهما ، وتسألنا من هذا إلى مبحث القيم ، معنيين بالبحث في : الحق والخير والجمال ، حددنا مشاكلها وناقشنا اتجاهات الفلاسفة في تصوّرهم لطبيعتها وفهمهم للمقاييس التي تصطنع في تقويمها أو تدوّقها ، وعقبنا على كل منها بتاريخ العلم الذي يعرض لدراستها تأريخاً موجزاً .

هذه الأبواب الأربعة كان يمكن أن ينتهى كتابنا عن « أسس الفلسفة » ولكن صدور الكتاب في مصر على يد مؤلف مصري قد اقتضى التعقيب بباب خامس نعهده عن الفلسفة الإسلامية مجالاً ومنهجاً ، وأسلمنا الحديث عن مجالها إلى البحث في علم الكلام والتصوف في الإسلام ، على اعتبار أن الكلام والتصوف يدخلان في نطاق الفلسفة الإسلامية<sup>(١)</sup> .

وهكذا ينتهى كتابنا الذى تشعب إلى أربعة عشر فصلاً ، يرى القارئ النقط التي تضمنها كل منها مُجمّلةً في الفهرس التحليلي التالى ، ومُفصّلةً فيما يليه من صفحات الكتاب .

(١) اضطررنا تضخم الكتاب في طبعته الرابعة إلى حذف هذا الباب ، وإن كنا قد أدمجنا بعض الأفكار التي تضمنها في ثنايا أبوابه الأخرى .

واختتمنا الكتاب بكشاف لأظهر الأعلام من فلاسفة ومفكرين ، مع الإشارة إلى سنوات وفاتهم إن كانوا قد فارقوا دنياهم ، أو ذكر مهنتهم أو تاريخ ميلادهم إن كانوا لا يزالون أحياء ، وعقبنا على كشاف الأعلام بدليل يتضمن أهم المذاهب والمدارس والمسائل والموضوعات العامة<sup>(١)</sup> ، ويليه مُعجم في ترجمة المصطلحات والمسائل التي وردت في الكتاب ؛ وزودنا هوامش الصفحات — أولاً بأول — بالمصادر التي استقينها منها مادة البحث ، مقرونة بمصادر أخرى في كل موضوع على حدة ، وآثرنا مع هذا أن نضيف في آخر كل فصل من فصوله أو باب من أبوابه ثبثاً بمجموعة من مصادر عامة أخرى يستعين بها من يريد التوسع في دراسة موضوعه ، واضطرتنا كثرة المصادر إلى الحرص على تفادي تكرارها — حتى حين تتداخل فصول الكتاب وتمس الحاجة إلى هذا التكرار .

\* \* \*

يرى القارئ — من هذا الذي أسلفنا — أن نطاق البحث من السعة بحيث يتعذر استيفاء دراسته على الوجه الأكمل في كتاب ، وقد كنا نتوخي عند دراسة موضوعاته المتشعبة أن نتخير أظهر ما قيل فيها من مذاهب ، كنماذج تشير إلى اتجاهات الفكر البشري في حل ما يعترضه من إشكالات ، ولا تهدف إلى حصر المذاهب أو إحصاء اتجاهات العقل في كل موضوع ، فليكن هذا الكتاب الذي أجملنا فيه موضوعنا بشيراً بسلسلة من الكتب تتناول موضوعات هذا البحث بالتفصيل<sup>[١]</sup>، عسى أن تضيء ما يحتمل أن يكون مظلماً أو غامضاً في مناطق هذا المجال الرحب .

هذا هو الكتاب الذي نقدمه اليوم لقرائنا مؤملين أن يسد في مكتبتنا العربية فراغاً ، وأن يكون في منهج البحث الذي اصطنعناه في دراسة مسأله عرضاً ومناقشة ، ما يحقق الغاية المرجوة من وضعه وإصداره .

ت . ط

---

(١) حذفنا المسائل والموضوعات من هذا الدليل في الطبعة الثالثة اختصاراً لمواد الكتاب بعد أن تضخم .

## إلى زوجتي<sup>(١)</sup>

في ظل حياة كريمة كفلت لها أسباب الصفاء  
والاطمئنان ، أعددتُ هذا البحث ، وبفضل ما وهبت من  
جهد ، وقدمت من عون - حتى بعد أن رأى النور ابننا  
حسام - تيسرَ ظهور الكتاب على هذه الصورة ، فأليك  
أهدى هذا الجهد ، تقديراً لفضلك وعرفاناً بجميلك .

## ملاحظات

١ - في متن الكتاب ، وفي كشف الأعلام بوجه خاص أشرنا - بعد أسماء الفرنجية من الفلاسفة والمفكرين - إلى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وتتبعنا هذا فيمن ورد ذكر أسمائهم عامة إلى عامنا الحاضر - إلا قلة منهم أشرنا في الكثير من الحالات إلى سنة ميلادهم إذا كانوا لا يزالون أحياء ، أو لم يبلغنا عن وفاتهم شيء .

٢ - توخينا في رسم أكثر أسماء الأعلام أن تحتفظ بها كما شاعت في كتب العرب أو عند المحدثين ، وما لم يصبح شائعاً فيها أبقينا على المقطع الأخير في رسمه باللاتينية وهو (us) أو باليونانية (os) مع أن هذا المقطع نهاية للاسم تتغير بتغير الإعراب ، وعلى هذا جرت أكثر اللغات الأجنبية ، واحتفظنا أحياناً بحرف (p) باء في أكثر الحالات دون أن نقلبه فاء كما فعل البعض فقلنا : بيرون pyrrho مثلاً - وعلى هذا سار العرب فيما لم ينقلوه عن السريانية وإن لم يمتنعنا هذا من أن نقول فيثاغورث pythagoras تمشياً مع النطق الشائع .

٣ - في هوامش الصفحات إشارة إلى أسماء الكتب ، إذا تكرر الكتاب اختصرت الإشارة إلى ibid أو op. cit ويراد بهما : المصدر نفسه - أو المكان نفسه - وذكرنا بعد رقم الصفحة في بعض المصادر الفرنجية : ff ومعناها : ما بعدها من الصفحات .



# الباب الأول

## الفلسفة مجالا ومنهجيا

---

الفصل الأول : مجال الفلسفة

الفصل الثاني : في مناهج البحث العلمي

— من فلسفة العلوم —

# الباب الاول

## الفلسفة مجالا ومنهجاً

---

لا يزال الباحثون في الفلسفة على خلافٍ بصدد نشأتها وتعريفها ، وتحديد موضوعها وبيان الغرض منها ، ومنهج البحث فيها ، فمن الخير أن نتوخى الإيجاز في عرض آرائهم ، وأن نتحرى الاكتفاء بأشيعها وأدناها إلى اتفاق الرأى بينهم .

وسينصب هذا الباب في فصلين : يتناول أحدهما نشأة الفلسفة وتعريفها وموضوعها وغايتها - عند جمهرة القدماء والمحدثين والمعاصرين - ويعرض الفصل الثانى للحديث عن منهج البحث فيها مع مقارنته بمنهج البحث التجريبي الذى تصطنعه العلوم الطبيعية ، وذلك توطئةً لتفصيل القول فى الأبواب الثلاثة التالية عن مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم .

# الفصل الأول

## مجال الفلسفة

- ١ - نشأة الفلسفة - ٢ - تطور معنى الفلسفة قديما وحديثا -
- ٣ - موضوعها - ٤ - غايتها

## ١ - نشأة الفلسفة

### بين الشرق والغرب

تمهيد - حظ الشرق من نشأتها - رد نشأتها إلى الغرب - عودة إلى ردها إلى الشرق

مخبر :

في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح ردّ « أرسطو » نشأة الفلسفة إلى اليونان ، وانحدر بها إلى « طاليس » في النصف الأوّل من القرن السادس قبل الميلاد ؛ وتابعه في هذا الاتجاه جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة (١) ،

وفي القرن الثالث قبل ميلاد المسيح وضع « ديوجانس اللايرتي » كتابا ضمنه حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم (٢) ، وعرض فيه للحديث عن

---

(١) اتفقوا في ردها إلى اليونان ، واختلفوا في أول من تفلسف ، فذهب أمثال برتراند رسل B. Russell إلى أنه طاليس ، ورأى فكتور كوزان + ١٨٤٧ V. Cousin أنه سقراط ، وقال سانتهيلير + ١٨٩٥ Bartlélemy - Saint - Hilaire إنها المدارس الثلاث المتعاصرة : الأيونية والإيلية والفيثاغورية . . . الخ .

(٢) قارن : Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers, 2 vols. وقد ترجم إلى الإنجليزية ثلاث مرات ، ونقل إلى الألمانية والإيطالية ثم الفرنسية تحت عنوان :

Les vies des plus illustres philosophes de l'antiquité.

فلاسفة مصريين وشرقيين ، فارتد بنشأة الفلسفة إلى تراث الشرق القديم -  
ورأيه هذا لا يعدم أنصاراً بين المحدثين .

### خط الشرق من نشأتها :

يكاد ينعقد الرأى على أن الشرق القديم قد سبق اليونان إلى ابتداء حضارات مزدهرة يانعة ، تقوم على علوم عملية ناضجة . ودراسات نظرية دينية قيّمة ؛ فأما عن العلوم العملية فحسبنا أن نشير إلى أن قدماء المصريين كانوا أول من ابتدع الرياضيات واخترع الميكانيكا<sup>(١)</sup> وابتكر الكيمياء<sup>(٢)</sup>

---

(١) يقول ول ديورنت Will Durant ( مؤرخ الحضارات ) . في الباب الذى عقده على مصر في مجلده الأول من كتابه الضخم « قصة الحضارة » ص ١٧٩ وما بعدها ، إن مصر منذ بدء تاريخها المدون قد بلغت أعظم تقدم في العلوم الرياضية ، ويكاد ينعقد الإجماع على أن فن الهندسة اختراع مصرى ، وقد سبق المصريون فيه اليونان والرومان وأوروبا الحديثة ، حتى عهد الانقلاب الصناعى ، ولم يفقههم فيه إلا عصرنا الحاضر ، واملنا مخطوئون حتى في هذا الزعم ! ويتحدث سارتون George Sarton ( مؤرخ العلم ) في كتاب له عن تاريخ العلم والزعة الإنسانية الجديدة عن مقالين في الرياضة منشورين على ورقى بردى ترتد إحدهما وهى ( Golenischev papayrus ) إلى منتصف القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، وهى منسوخة عن أصل يرتد إلى أواخر الألف الثالثة قبل الميلاد ! ومن دلالات هذا التقدم الرياضى قيام الهرم الأكبر الذى يرجع تاريخه إلى بداية القرن الثلاثين قبل الميلاد ! انظر ص ٦٧ وما بعدها في كتابه المذكور يعد قليل . ويقول ا .OLF في تأريخه للعلم والفلسفة ( وقد نشر في Outline of Modern Knowledge أن أقدم عملية حسابية تتألف من أرقام متعددة وجدت على ورقة بردى مصرية ( محفوظة الآن في المتحف البريطانى ) قد نسخت منذ ستة وثلاثين قرناً عن أصل أقدم منها بكثير .

(٢) اشتق اسمه من الكلمة المصرية القديمة « كيمى » أى الأرض السوداء - كانت قبل النيل رملية صحراوية فردها النيل خصبة سوداء ، ويشهد بتقدم الكيمياء في مصر القديمة تحنيط الجثث لتبقى عشرات القرون ، وما نراه حتى اليوم في معابدهم وعلى آثارهم من ألوان وأصباغ لا تزال زاهية .

وأول من اخترع الكتابة وأقام المكتبات ودور الكتب<sup>(١)</sup> . وأن البابليين والكلدانيين كانوا أول من درس أجرام السماء وأنشأ علم الفلك<sup>(٢)</sup> . . . ومثل هذا يقال في سائر شعوب الشرق القديم من حيث سبقها للغرب الأوربي القديم في مجالات البحث العلمى التجريبي .

أما عن التفكير النظرى الدينى فمن دلالات سبق الشرق للغرب في مجالاته ما خلفه لنا قدماء الشرقيين من وجوه النظر العقلى فى الألوهية والبعث ، والخير والشر ، والمبدأ والمصير . . . وغير هذا من مجالات توصلوا بصدها إلى آراء تردد صداها بعد ذلك عند القدامى من فلاسفة اليونان<sup>(٣)</sup> ومنذ أكثر من ثلاثة وثلاثين قرناً من الزمان توصل فى مصر القديمة « أمنحوتب الرابع المعروف باسم اخناتون » إلى وحدانية الله مع

---

(١) كان نبات البردى ينبت منذ الماضى السحيق على ضفاف النيل ، فعرف المصرى القديم بذلكاته الفطرى ( فيما يقول سانهلير ) كيف يتخذ من سيقانه أقلاماً ، ومن أوراقه صحفاً يكتب عليها ، ورأى أنه إذا كسر الساق سال منه سائل ملون فالتخذه مداداً ! وكتب الموضوعات الطويلة فى صحف كثيرة جمعها بعضها إلى بعض فنشأ الكتاب ، وكثرت الكتب فجمعها فى مكان يبيعها فيه لمن شاء ، فنشأت المكتبات ، وأعد بعضها فى مكان آخر ليطالع عليها أو يستعيرها من يريد ، فنشأت دور الكتب ! لأول مرة فى تاريخ البشرية ! ! ولا ندرى ماذا كان يمكن أن يكون مصير الحضارات الإنسانية بغير الكتابة !

(٢) سبقوا شعوب الأرض إلى ملاحظة السيارات السبع وربطها بأيام الأسبوع السبع ، وتقسيم اليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، وتنبأوا منذ الماضى السحيق بكسوف الشمس وخسوف القمر ونحو ذلك مما يرويه المؤرخون - قارن المستشرق الإيطالى نللىنو : علم الفلك فى القرون الوسطى .

(٣) وجوه التشابه كثيرة ، حسبنا منها أن طاليس رد الموجودات إلى الماء ، وقد سبقه إلى هذا البابليون ، كما أن نظرية الجوهر الفرد atomism عند الطبيعيين من اليونان ، وتناسخ الأرواح عند الفيشاغورية يشبهان ما عرف من قبل فى معتقدات الهنود ، كما أن المأثور عن الرواقية والأبيقورية يشبه بعضه ما تضمنته نحل الشرق التى تلتهمس الخلاص والسعادة عن طريق المعرفة . . . الخ .

شيوخ الشرك الوثني في عصره<sup>(١)</sup> ، وتوصلت « الزرادشتية » الفارسية إلى الثنائية Dualism التي ارتد فيها العالم إلى إله للخير وإله للشر ، أو مبدأ للحياة ومبدأ للموت ، كما عرف الهنود منذ أقدم العصور حلول الله في مخلوقاته . . . إلى آخر ما يمكن ذكره في هذا الصدد وكثير من فلاسفة اليونان الذين قيل إن الفلسفة قد نشأت على يدهم — كطاليس وفيثاغورس وديمقريطس<sup>(٢)</sup> — قد أمّوا بلاد الشرق القديم ، واتصلوا بثقافتها ونهلوا من معينها — باتفاق بين المؤرخين .

### رد نأتها إلى الغرب :

ولكن جمهرة المحدثين من مؤرخي الفلسفة الغربيين — مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتداء الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه — متفقون على أن الفلسفة اليونانية خلقت عبقرى أصيل جاء على غير مثال ! ومن دلالاتهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني : التماس المعرفة لذاتها ، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية ، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية ، وهذا النوع من المعرفة النزيهية قد نشأ لأول مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم ، بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصيره ، وتأملوا موجوداته وما يعرفوها من صنوف التغير ، بدافع من الرغبة النزيهية

---

(١) ثار على دين أمون السائد في عصره وأساليب كهنته فسادها ، وهاجم جميع الآلهة وحارب الطقوس الدينية الوثنية ، وجاهر في شجاعة بأنه ليس في العالم إلا إله واحد — وإن رده إلى الشمس — وألف فيه أغاني تفيض حماسة وإيمانا — وفي المتحف البريطاني الآن لوحة نقش عليها نشيد في توحيد الإله ( رع ) — انظر W. Durant في المجلد الأول من قصة الحضارة وهو عن ميراث الغرب من تراث الشرق — وهو مذكور بعد قليل — ص ٢٠٥ وما بعدها .

(٢) زار الثلاثة مصر ، وأقام ثانيهم بها نحو اثنين وعشرين عاماً .

فى طلب المعرفة ، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة ملحة ؛ أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية ، أو يشبع بها عقيدة دينية ، وإلى هذين النبعين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية .

قالوا إن المصريين قد استخدموا الرياضيات فى مسح الأرض وشق الترع وغيرها من أغراض عملية ، واستعانوا بها وبالميكانيكا على إقامة الأهرامات ، التى مازالت تتحدى الزمن ، أقاموها لحفظ الجثث المخططة اعتقاداً منهم فى خلود النفس وحساب اليوم الآخر ؛ وتوسلوا بعلم العقاقير أو الكيمياء فى تحنيط الجثث واستخراج العطور والأصبغ والألوان وغير هذا من أغراض دينية ؛ ولكن اليونان هم الذين أنشأوا هذه العلوم فى صورتها النظرية الخالصة ، تجاوزوا فى الرياضيات مرحلة الأمثلة الفردية المحسوسة إلى مرحلة التعاريف والبراهين فتوصلوا إلى القوانين والنظريات التى تستند إلى البرهان العقلى (١) .

وكذلك كان الحال فى علم الميكانيكا النظرى ، كان اليونان — فيما يقول جمهوره الغربيين من المؤرخين — أول من عالج دراساته بروح علمية ، إذ كان لأرسطو الفضل فى إنشاء هذا العلم النظرى وإن أخطأه التوفيق فى صيغة عباراته ، وأكمل فضله السكندريون من أمثال أرشميدس + ٢١٢ ق . م . من « قننوا » المعلومات الميكانيكية لأول مرة فى تاريخ العلم .

وكان البابليون والكلدانيون قد سبقوا إلى مشاهدة الكواكب ورصدها ، فأنشأوا بهذا علم الفلك العملى ولكنهم كانوا مسوقين بأغراض تنجيمية

---

(١) مهد الطريق إلى هذا ظالميس وفيثاغورس وأفلاطون . . . حتى جاء إقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق . م . Euclide ووضع كتابه « الأصول » الذى بقى المثل الأعلى للتفكير الهندسى الكامل فى أوروبا أكثر من عشرين قرناً ، وساهم فى هذا من اليونان الذين عاشوا فى جامعة الإسكندرية القديمة أرسطارخوس ( أول من قال بنظرية دوران الأرض ) وأرشميد وغيرهما .



أو عملية ( كمعرفة فصول الزراعة ومواسم التجارة ونحوها ) ، أما اليونان فهم الذين أقاموا علم الفلك النظرى ؛ رصدوا الكواكب لمعرفة « القوانين » ووضع « النظريات » التى تفسر سيرها وتعطل ظهورها واختفاءها ، يرجع الفضل الأكبر فى هذا إلى بطليموس السكندرى ( فى القرن الثانى ) بكتابه « الميجستىسى » الذى ظل المرجع الرئيسى فى علم الفلك حتى مطلع العصر الحديث .

ومثل هذا يقال فى العلوم التى أدت إليها فى الشرق القديم بواعث دينية ، أو أغراض عملية ، عاجلها اليونان بروح علمية حتى نشأت علومها نظرية تستند إلى البرهان العقلى ، وتقوم على « تفنين » المعلومات يغير باعث دينى أو عملى ..

\* \* \*

هذا عن العلم التجريبى ومناهجه بوجه عام ، أما عن التفكير النظرى المجرد فيقال إن حكماء الشرق القديم قد أرادوا به إصلاح الدين ، والنجاة من الشر ، ومن ثم كان النظر العقلى عندهم وسيلة وليس غاية فى ذاته كما كان حاله عند اليونان ، وامتزج فى مناهج بحثهم الاستدلال العقلى بالخيال والبداهة ، واختلط فى تفكيرهم الدين بالفلسفة . بل كان تفكيرهم فى هذه المجالات ولید معتقداتهم الدينية ، فلم يجرّدوا الفلسفة من الدين ويعالجوا موضوعاتها لذاتها ، ومن هنا كان عجزهم عن وضع مذاهب تُجَمِّل الحقائق التى يتوصلون إليها بالبرهان العقلى ، ومن أجل هذا جاهر مؤرخو الغرب بأن الشرق وإن أنشأ الحضارات الإنسانية الأولى ، فإن العلم والفلسفة بمعناهما النظرى من ابتداع اليونان ؛ يقول شيخ الفلاسفة المعاصرين « برترند رسل » ( المولود فى عام ١٨٧٢ ) Bertrand Russell فى مطلع كتابه الضخم عن « تاريخ الفلسفة الغربية » إن اليونان - وليس قدماء الشرقيين - هم الذين « أنشأوا الرياضيات وابتدعوا العلم الطبيعى وابتكروا الفلسفة » . وفى مطلع القرن السادس قبل ميلاد المسيح ، كان مولد العلم والفلسفة اللذين كانا - فى ذلك الوقت - ممترجين ، لم ينفصل

أحدهما عن الآخر<sup>(١)</sup>. وإلى مثل هذا ذهب أساطين مؤرخي الفلسفة من أمثال « تسلر » E. Zeller ، عرضوا للرأى الذى شاع منذ الماضى السحيق. وردّ الكثير من مذاهب الفلسفة الإغريقية إلى الشرق القديم ، وقالوا إن رأياً شاع منذ القرن الثالث قبل ميلاد المسيح - لعلّ الشرقيين أول من اخترعوه ثم تبناه اليونان بعد ذلك ! - وخلاصته أن الفلسفة اليونانية - أو معظم مذهبها الشائعة على أقلّ تقدير - قد هاجرت من الشرق القديم إلى بلاد اليونان . . . وهم يعتبرون بأن اليونان مدينون للشرق بالكثير من النظم الدينية والأخلاقية والمعلومات الفلكية والرياضية ، ولكنهم يرون أن الفلسفة اليونانية ومناهجها كانت خُلِقَتْ أصيلاً جاء على غير مثال ، ولم ينشأ قط عن حكمة الشرق القديم ، وهذه هى المعجزة اليونانية فيما يقول أمثال هنرى بير H Berr<sup>(٢)</sup> ، وقد سفتّوها الاعتماد على التشابه فى وجهات النظر بين الشرقيين واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق ، لأن الشعوب الشرقية وإن كان لها أساطيرها وقصصها الدينية عن بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية ، فقد كانت جميعها على جهل بالفلسف والتأمل فى الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على كنه موجوداته ، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية وإن كانت تحمل طابعاً قومياً ملحوظاً ، إلا أنها كانت فى مذهبها الرئيسية لا تستوحى ديناً ، ولا تستقى عرفاً ، ولا تقيم لغير منطقها وزناً ، على عكس الحال فى حكمة الشرق القديم ، إذ لم يقدر لها قط أن تستقل عن الدين وتستغنى عن وحيه . وقد كان « أرسطو » - وهو أقدم شاهد يجوز الاعتماد عليه - يقرر أن المصريين هم أول من ابتدع العلوم الرياضية ، ولكنه - مع دقته فى تتبع مذاهب القدماء فى تراث الفلاسفة الأولين - لا يشير قط إلى فلاسفة مصريين أو شرقيين . . .

(١) B. Russell, History of Western Philosophy., 1948, p. 21 ff.

(٢) انظر تصديره للترجمة الإنجليزية لكتاب ليون روبان المذكور فى هامش سابق . .

إلى آخر ما يقوله في هذا الصدد جمهرة المؤرخين من الغربيين<sup>(١)</sup>.

هكذا قالوا إن اليونان قد أفادوا من تراث الشرق القديم في الفنون والعلوم العملية ، فأعانهم هذا على أن يفرغوا للبحث النظري الزية في حقيقة الموجودات وماهيتها ، بحثاً قوامه التحليل المنطقي والترابط العليّ والبرهان العقلي ؛ ساعدهم على هذا اعترافهم بنظام الرق ، واعتقادهم بأن العبيد وظيفتهم القيام بالعمل اليدوى ، ومهمة السادة أن يتفرغوا للبحث النظري المجرد ، أليس يقول أرسطو إن الاشتغال بالعلم يتطلب الفراغ . . . ؟ هكذا كانت نشأة الفلسفة بمعناها التقليدى على يدهم .

### عودة إلى ردها إلى حكمه الشرق :

إذا كان هذا هو رأى الشائع عند جمهرة الغربيين من مؤرخى الفلسفة ، فإن الشرق لم يعد منصفين من الغربيين أنفسهم يقولون بغير ذلك ، وحسبنا أن نستشهد بثلاثة من أعلام المعاصرين من هؤلاء ، وهم : ول ديورنت سيد مؤرخى الحضارات ( فى أمريكا )<sup>(٢)</sup> وجورج سارتون + ١٩٥٦ سيد مؤرخى العلم ( فى أمريكا )<sup>(٣)</sup> وبول ماسون أورسيل Marsson—Oursel أستاذ الفلسفة الشرقية ومدير معهد الدراسات العليا فى باريس حالياً<sup>(٤)</sup> .

---

( ١ ) قارن مقدمة E. Zeller, Outlines of the Hist. of Greek philosophy Eng. Trans. by S.F. Alleyne & E. Abbott أو فى ترجمة L R. Palmer فى طبعها الثلاثين ( عام ١٩٣١ ) .

( ٢ ) انظر Will Durant, The Story of Civilisation, Part I وهذا الجزء يقع فى ١٠٤٨ صفحة وهو تحت عنوان Our Oriental Heritage, 1942.

( ٣ ) George Sarton, The History of Science and the New Humanism, 1956.

( ٤ ) Paul Masson — Oursel La Philosophie en Orient, 1938 وقد صدر ملحقاً لكتاب تاريخ الفلسفة للأستاذ E. Bréhier السالف الذكر .

فأما أولهم فيقول في معرض حديثه عن الفلسفة المصرية في مجلده السالف الذكر<sup>(١)</sup> إن مؤرخي الفلسفة من الغربيين قد جرت عادتهم على أن يردوا نشأة الفلسفة إلى اليونان ، وأن الهنود الذين يرون أنهم أبدعوا الفلسفة ، والصينيين الذين يرون أنهم سموها بها إلى حد الكمال ، يسخرون من تعصب الغربيين وضيق تفكيرهم ، ولعل هؤلاء جميعاً مخطئون ، فإن في تراث المصريين كتابات قديمة تتصل بالفلسفة الخلقية من بعيد ، بل إن حكمة مصر القديمة كانت مضرب الأمثال من اليونان الذين اعتقدوا أنهم أطفال إلى جانب حكماء هذا الشعب القديم (قارن أفلاطون في محاوره طيمائوس) . بل إن أقدم ما يعرف من المؤلفات الفلسفية تتضمنه « تعاليم بتاح حوتب » وهي ترتد إلى ثمانية وأربعين قرناً من الزمان ( أى قبل عصر كونفوشيوس وسقراط وبوذا بثلاثة وعشرين قرناً !

بل جاهر « ديورنت » في مقدمته للمجلد السالف الذكر بأن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذى نهل منه العقل الحديث ، ستتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أى حد تدين علوم الغرب وآدابه وفلسفاته و... لتراث مصر وبلاد الشرق... إلى آخر ما يقوله في هذا الصدد :

أما « سارتون » فيقول في معرض تأريخه للعلاقات العلمية بين الشرق والغرب : « إن نور العلم<sup>(٢)</sup> قد انبثق من الشرق ، وما من شك في أن معارفنا العلمية القديمة — نحن الغربيين — مهما يكن أمرها ، فإنها ترتد أصلاً إلى الشرق ، وإذا كنا لا نستطيع أن نقول الكثير بصورة محددة عن الأصول الصينية والهندية التى صدر منها علم الغرب ، فإننا على العكس نستطيع

---

p. 193 ff. ( ١ )

( ٢ ) لم تُعرف التفرقة بين معنى العلم ومعنى الفلسفة إلا في مطالع العصر الحديث كما سنعرف بعد .

يبقين وتحديد دقيق أن ننحدر بأصوله إلى تراث ما بين النهرين ومصر... (١)  
ويمضى سارتون في الحديث حتى يتصدى لمناقشة عبقرية اليونان العلمية ،  
ويعرض لما سماه مؤرخو الغرب بالمعجزة اليونانية Greek miracle ويقول  
إن حديث الغربيين عن المعجزة اليونانية لا يعدو أن يكون اعترافا بجهلهم  
بحقيقتها وتسليما منهم بهذا الجهل ... ويمضى سارتون في حديثه حتى يقول  
في صراحة : إن العلم اليوناني يقوم كلية على أسس من تراث الشرق ،  
وبالغة ما بلغت العبقرية اليونانية من عمق ، فإن من المؤكد أنه ما كان  
يمكن أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير هذه الأصول الشرقية ..  
ومن ثم فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت  
عنهما هذه العبقرية اليونانية ، أما الأب فهو التراث المصرى القديم ، وأما الأم  
فهى ذخيرة بلاد ما بين النهرين Mesopotamia (٢) .

أما ثالث الأعلام الذين أدت دراساتهم العميقة لتراث الشرق القديم  
إلى إنصافه وتقدير ميراث الغرب منه فهو « ماسون أورسيل » الذى أكد  
مع من تابعوه فى اتجاهه أن البحث العلمى فى تراث الشرق القديم والكشف  
عن كنوزه الخبأة لا يزال حديث عهد ، وقد يكشف المستقبل من آياته  
ما يغير نظرتنا لتراثه ، وفى تعاون الباحثين من علماء التاريخ والاجتماع  
واللغة والآثار ونحوها على التنقيب عن تراث الشرق ما يبشر بالكشف عن  
كنوز من النظر العقلى الشامل عند الهنود المصريين والصينيين والفرس .  
وينذر بوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من تراث العقل البشرى .  
بوجه عام . وقد انتهى بعض الباحثين إلى أن من الضلال أن نقطع كل  
صلة تربط اليونان بأساتذتهم فى الشرق القديم ، حقيقة لم يعرف لفظ

( ١ ) George Sarton, ibid, p. 66 - 67.

( ٢ ) ibid, p. 73 - 75 وسرى عند حديثنا عن العرب كيف تحدث سارتون عن

« المعجزة العربية » .

الفلسفة ومدلولها اليونانى التقليدى إلاّ عند الإغريق ومن أعقبهم من أهل أوروبا ، جهلته الهند والصين ومصر وغيرها من بلاد الشرق ، ولكن من السداجة اليوم أن يظنّ ظانّ أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة وتطوّراً منطقياً للعبقريّة اليونانية وحدها "génie grec" فيما يقول الأستاذ إميل برييه أستاذ الفلسفة بجامعة باريس<sup>(١)</sup>

وتصديق معنى الفلسفة هو الذى حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ، ولو اتسع مدلولها حتى شمل الحياة العقلية والروحية لانتقدنا ينشأها إلى شعوب الشرق القديم ؛ وهذا ما فعله الأستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel الذى يقول أن ليس ثمة اليوم إنسان يعتقد أن اليونان والرومان وشعوب أوروبا فى عصورها الوسطى والحديثة هم وحدهم أهل التفكير الفلسفى ، فإن فى مناطق أخرى من البشرية قد سطعت أنوار التفكير المجرّد وتلاؤلات فى وضوح ... ولا يطعن فى هذا أن يقال إن الحياة العقلية عند الشرقيين كانت أوثق اتصالاً بحياتهم الدينية منها بالتفكير الفلسفى الخالص ، فقد امتزج التفكير الفلسفى بالتفكير الدينى فى شتى عصور الإنسانية حتى يمكن القول بأن كل محاولة تهدف إلى الفصل التام بينهما ، تنتهى لا محالة إلى العجز عن فهم كليهما<sup>(٢)</sup> !

ومرجع الخطأ إلى افتراض تقابل بين الشرق والغرب — أو آسيا وأوروبا بتعبير أدق ، وتوحى المصوِّرات الجغرافية بهذا الوهم فى أذهان الناس ، مع أن فهم نتاج العقل اليونانى يتطلب وضع تراثه فى وسط إنسانى

---

(١) E. Bréhier فى مقدمته لكتاب ماسون أورسيل المذكور فى الهامش التالى ، ص ٦ و ٧ من المقدمة . وقد قام الأستاذ « برييه » بتدريس الفلسفة فى كلية الآداب بجامعة القاهرة منذ نشأتها فى عام ١٩٢٥ وتركها ثم عاد للتدريس بها عام ١٩٣١ وكان رئيس قسم الفلسفة فى جامعة باريس ، وقد توفى فى الخامسة والسبعين من عمره عام ١٩٥٢ .

(٢) كتاب ماسون أورسيل السالف الذكر ص ١ - ٩ .

واسع ، ويقتضى أن نقيم العلاقات بينه وبين ما سبقه من وجوه النظر العقلى عند حكماء الشرق القديم ، وعندئذ يزول التقابل بين الشرق والغرب ، ولا يصبح أمامنا إلاّ تراث نبت في « أوراسيا » L'Eurasie التى تجمع بين أوروبا وآسيا فى سمط واحد (١) .

أما رد الشعوب إلى أجناس تتفاوت بطبيعتها فى القدرة على النظر العقلى المجرد وإبداع المذاهب الفلسفية كما ذهب أمثال إرنست رنان + F. Renan ١٦٩٢ وكرستيان لاسن ° + C. Lassen ١٨٧٦ ، فهو من الخواطر التى أملاها التعصب الجنسى أو الدينى أو هما معاً ، وقد فنّد الكثيرون من الباحثين هذا الزعم ، فلاحاجة بنا إلى إطالة الحديث فيه (٢) . إن التفكير الغربى كان دائماً يعيش فى محيط عقلى يتصل بالعالم بأسره ، فإذا عزلناه عن العالم أسأنا فهمه ، وهو فى مدّة وجزره إنما يفسّر فى ضوء أسباب مشتركة فى « أوراسيا » كلها (٣) .

\* \* \*

هذه وجهة نظر ذهب إليها بعض المعاصرين من الباحثين الغربيين ، ولكن جمهرة مؤرخى الفلسفة — من هؤلاء الغربيين — لا يرحبون بهذا الاتجاه فى فهم الفلسفة وتصور معناها وتحديد نشأتها ، لأنهم يضيّقون مدلولها حتى يتعذر إطلاقه على حكمة الشرق القديم ، وتتقيد نشأته بفلسفة اليونان ، فما هو هذا المدلول ؟ أى ما تعريف الفلسفة التقليدى عند جمهرة المحدثين من مؤرخيها الغربيين ؟

---

(١) ibid p. 5. أما إفريقيا فاعتبر مغربها الأقصى شرق الحضارة ، أما شاطئ حضارته هى حضارة البحر الأبيض وهى أوربية فى الشمال وآسيوية فى الشرق ، وكتاب ماسون أورسيل يدور كله حول فكرة « الأوراسيا » التى يتلاشى معها تقسيم التراث العقلى إلى شرق وغرب .

(٢) انظر آثار هذه الحملة على فلسفة الإسلام فى الفصل الأول من القسم الأول فى كتاب « التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ١٩٤٤ لأستاذنا المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق .

(٣) Masson — Oursel, ibid, p. 177.

## ٢ - تطور معنى الفلسفة

### قديمًا وحديثًا

لفظ الفلسفة - معنى الفلسفة قديمًا - معناها في العصور الوسطى ( ١ ) في أوربا - ( ب ) في الإسلام - في العصور الحديثة - معنى الفلسفة عند مدارس الفكر الفلسفي المعاصر : استمرار الموقف التقليدي - موقف الوضعية الكلاسيكية والوضعية المنطقية المعاصرة - الاتجاه العملي ( البرجاني ) في أمريكا - موقف المادية الجدلية - موقف الوجودية - تعقيب .

### لفظ الفلسفة :

لم يعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم ، وقيل إن تلامذة سقراط ( من أفلاطون وأرسطو وحواريها من اليونان ) كانوا أول من أطلق هذا اللفظ ، فقابل أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائي ، يتنقل ثانيهما من مكان إلى مكان يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه - أى في سبيل غرض عملي يهدف إلى تحقيقه - ويلتمس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير ما غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، وقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء وتقويض الأخطاء والأوهام ، وقارن بين نفسه وبين السوفسطائية الذين يدعون - مع جهلهم - العلم بكل شيء ، فصرح بأنه ليس حكميا لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وإنما هو محب للحكمة يلتمس بحبه لها معرفة ما يحمله منها .

ولكن من المؤرخين من يرى أن هيرقليدس *Heraclides of ponticus* تلميذ أفلاطون قد روى أن فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م *Pythagoras* هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى « البحث عن طبيعة الأشياء » وروى عنه شيشرون + ٤٣ ق . م *Cicero* أنه قال : من الناس من يستعبدهم



التماس المجد ، ومنهم من يستدله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على « البحث في طبيعة الأشياء » وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أى الفلاسفة .

وقيل إنه رأى الممتازين من علماء عصره ومصلحيه يسمون أنفسهم ويسميهم الناس حكماء ، فرأى أن الإنسان لا يبلغ من الحكمة غايته — بالغاً — ما بلغ جهده في تحصيلها — فأطلق على أهل الحكمة من بنى الإنسان لفظاً أدنى إلى التواضع ، إذ سماهم محبي الحكمة أو أصدقاءها ، وقال عن نفسه : لست حكيماً لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وما أنا إلا فيلسوف .

ولكن رواية هيرقليدس مع شيوعها وتداولها تثير اليوم شك الباحثين ، إذ الراجح عندهم أن هيرودوتس كان أول من استخدم الفعل « يتفلسف » إذ ورد في بعض آثاره أن قارون قال لسولون Solon المشرع : سمعت أن رغبتك في المعرفة قد حملتك على أن تطوف بكثير من البلاد متفلسفاً — فالتفلسف عنده يراد به طلب العلم أو التماس المعرفة في غير ما غرض .

وإلى مثل هذا المعنى ذهب تيوسيديدس Thucydides إذ قال على لسان بيركليس في خطبة رثاء للأثينيين : نجب الجمال في غير سرف ، ونميل إلى الحكمة في غير ضعف ( أو تخنث ) — وإلى مثل هذا ذهب ايزقراطس Isocrates وغيره ممن أطلقوا الفلسفة على المعرفة النظرية تمييزاً لها من المعرفة العملية أو الفنية .

### معنى الفلسفة قريحا :

تمثلت فلسفة الشرق القديم في حكمته ، وكانت تضم العلوم العملية التجريبية ، والتفكير النظري الديني ، وهى في مجملها تستهدف خدمة الحياة العملية وتوكيد المعتقدات الدينية كما أشرنا من قبل .

أما عند اليونان فقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل أول

من تفسلف ، لا يعنينا إن كانوا قد أخطأوا في نظرياتهم أم أصابوا ، بل يعنينا اتجاههم العام إلى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته ، والمنهج العقلي الذى اصطنعوه وأقاموه على التعليل المنطقى والبرهان العقلى ، ومع هذا سموا بالحكماء ، أى الباحثين عن طبائع الأشياء أو حقائق الموجودات ، فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الموجودات .

وعرف أرسطو الفلسفة بأنها البحث عن الوجود بما هو وجود ، وسماها بالفلسفة الأولى تميزا لها عن الفلسفة الثانية ( وهى عنده العلم الطبيعى ) وسماها كذلك بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى إطلاقا — لا الأولى فى جنس من الأجناس — وسماها أيضاً بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود ، وأطلق أرسطو الفلسفة على العلم بأعم معانيه — النظرى من طبيعيات ورياضيات وإلهيات — والعملى — من أخلاق وسياسة واقتصاد — واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ( أى الميتافيزيقا ) علم الموجودات بعلمها الأولى أو علم الوجود بما هو كذلك — مجردا من كل تعيين .

وكان التفلسف بهذا المعنى جهدا عقليا يستهدف الكشف عن حقيقة جديدة ، أو نزوعا عقليا يدفع إليه الشعور بالجهل ، وتبعث عليه اللذة العقلية ، ولا تسوق إليه مطالب عملية ولا معتقدات دينية ، وهذا هو الذى سُمى نقدياً بالعلم ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة قد صدرا عن أصل واحد ، واقترا أحدهما بالآخر حتى افترقا فى مطالع العصر الحديث كما سنعرف بعد .

وبمات أرسطو ( عملاق الفكر اليونانى الشامخ ) عام ٣٢٢ ق . م ( أو بمات الإسكندر الأكبر فى العام التالى بفتوحاته للشرق ومحاولاته المزج بين حضارته الروحية الدينية وحضارة اليونان العقلية ) انتهى العصر الهليني

وبدأ العصر الهلينستي *Hellenistic age* وفيه ذيل الفكر وانصرف عن التفكير في الوجود إلى البحث في سلوك الإنسان ، وتطلع إلى السعادة الفردية والطمأنينة السلبية على نحو ما نرى في كبرى مدارس (من الرواقية والأبيقورية والشكاك)<sup>(١)</sup> فذهب الرواقية *Stoics* إلى أن الفلسفة هي فن للفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية ، وذهب أبيقور *Epicurus* إلى أن الفلسفة هي السعى إلى حياة السعادة باستعمال العقل ... إلى غير هذا من تعاريف تدور في فلك واحد ، وتربط كلها بين الفكر والحياة العملية . وقد غلبت الروح الصوفية تفكير الفلاسفة المنطقي ، وبدا هذا في مذهب شامخ هو الأفلاطونية الحديثة *New Platonism* فحاول فيلو الإسكندري *Philo* أن يوفق بين اليهودية والهلمنية ، ونقل أفلوطين المصري + ٢٦٦ ق . م *Plotinus* المذهب الأفلاطوني وتوصل إلى الاتصال بالله عن طريق الجذب *ecstasy* فاختلط العلم بالميثولوجيا - من الناحية التاريخية - اختلاطا ملحوظا ، وفقد لفظ الفلسفة كل معنى له فيما يقول . تسار *Zeller*<sup>(٢)</sup> ، أو امتزجت - فيما يقول غيره - فلسفة الغرب في هذه الفترة بروحانية الشرق ، فكانت فلسفة تجمع بين منطق العقل الغربي وتصوف الشرق الديني .

### في المصور الوسطى : (١) في أوروبا :

ولكن نظرة اليونان إلى الفلسفة باعتبارها رغبة في التماس الحقيقة لذاتها ، قد استمرت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ، ممن فرقوا بين العلم الذي يهتدى إليه العقل بالنظر ، والمعرفة التي ينزل بها الوحي الإلهي .. إلا أن أخص ما كان يميّز الفلسفة في ذلك الوقت هو محاولة التوفيق بين الوحي والعقل ، والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد

(١) انظر كتابنا : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ص ٦٨ وما بعدها .

(٢) P. Janet et G. Séailles, L'Hist. de la Philos. ٤١-١ انظر معنى الفلسفة ص

على وفاق واتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست  
إلا تعبيراً عن العقل ، ومن ثمّ كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة  
تفكيره فيما قال القديس أنسيلم St Anseim .

### ( ب ) فى ثرائ العرب :

برغم ما تضمن التراث العربى الفلسفى من وجوه الطرافة والإبداع ،  
نلاحظ أن تعريف الفلسفة اليونانى قد تردد صده عند فلاسفة العرب ،  
فالكندى المتوفى عام ٢٤٦ هـ / ٨٦٠ م أطلق على الميتافيزيقا الفلسفة الأولى  
وعلم الربوبية ، وعرض « الفارابى » المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ( ٩٥٠ م ) فى  
كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » لتعريف الفلسفة فقال إنها « العلم بالموجودات  
بما هى موجودة » وفرّعها إلى حكمة إلهية وطبيعية ومنطقية ورياضية ، ورأى  
أن ليس بين موجودات العالم شىء إلا للفلسفة فيه مدخل وعليه غرض  
ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية .

وذهب تلميذه ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ ( ١٠٣٧ م ) فى رسائله التسع  
فى الحكمة والطبيعات إلى تعريف الفلسفة بأنها استكمال النفس البشرية  
بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه على قدر الطاقة البشرية ، أى  
التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك عن طريق النظر العقلى ، وفرّع  
الفلسفة إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل  
بها ، وحكمة عملية تتعلق بالأمور العملية التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ، وقسّم  
الحكمة العملية إلى حكمة مدنية تعرض لما ينبغى أن يكون عليه التعاون بين  
الناس على مصالح الأبدان وبقاء النوع الإنسانى ، وحكمة منزلية تتناول ما ينبغى  
أن يكون عليه التشارك بين أفراد المنزل لتنظيم به المصلحة المنزلية ، وحكمة  
خلقية تهدف إلى معرفة الفضائل وكيفية مزوالها والذائل وكيفية اتقائها ،  
وتستفاد هذه الحكمة العملية بفروعها الثلاثة من الشريعة الإلهية ، وإن كانت  
قوانينها وتطبيقاتها على الجزئيات إنما تعرف بالنظر العقلى .

أما الحكمة النظرية عنده فتتفرع إلى حكمة طبيعية تتعلق بما في الحركة والتغير بما هو كذلك ، وحكمة رياضية تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وحكمة تنصب على ما وجوده مُستَغْنٍ عن مخالطة التغير ، وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها مُفْتَقِرَةٌ في تحقيق الوجود إليها ، وهذه هي الفلسفة الأولى (ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقيا) والفلسفة الإلهية جزءٌ منها - ويراد بها معرفة الربوبية

ومبادئ الفلسفة النظرية بأقسامها الثلاثة مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ولكن تحصيلها بالكمال إنما يكون بالنظر العقلي على سبيل الحجة . ورأى ابن سينا أن العلوم الحكيمة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ولا تختلف باختلاف الأمم والأديان ، وبهذا تختلف عن العلوم التي « لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله » بل تجرى في فترة من الزمان ثم تسقط بعدها ، أو لا يَفْتَقِرُ الناس إليها برهة من الدهر ... الخ .

وذهب ابن سينا في منطق المشرقين إلى أن العلم النظري يشمل العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي ، وأن العلم العملي يشمل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة ( تدبير المدينة ) وعلم التشريع والتقنين<sup>(١)</sup> .

وصرح « الفارابي » بأن الفلسفة على الحقيقة هي القسم الإلهي ، فالحكمة « معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ... » وجرى ابن سينا في هذا التيار فاعتبر العلم الإلهي أشرف العلوم الفلسفية ، لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى والحكمة المطلقة ، فهو « العلم بأول الأمور في الوجود وهو العلة الأولى ، وأول الأمور على العموم وهو الوجود والوحدة ، وهو أيضاً الحكمة التي هي أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أي اليقين بأفضل معلوم - أي بالله تعالى ، وبالأسباب من بعده وهو أيضاً معرفة الأسباب القصوى للكل وهو أيضاً المعرفة بالله » .

وردد ابن رشد - في الغرب الإسلامي - رأى أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الموجود بما هو موجود .

وإذا ذكرنا أن ابن سينا وأستاذه الفارابي كانا أكبر من عرف تاريخ الإسلام من فلاسفة ، أدركنا كيف كانا النبع الذي استقى منه من جاء بعدهما ممن عرضوا لتعريف الفلسفة وتحديد فروعها ، فلا موجب للإفاضة في هذا الصدد (١) .

### في العصور الحديثة :

اتجه الفكر في عصر النهضة Renaissance (٢) إلى إحياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني - بترجمة كتب مفكري العرب وفلاسفتهم في العصور الوسطى - واقترن هذا بالاعتزاز بالعقل الذي كانت السلطات الدينية في أوروبا قد استعبدته وقيّدت انطلاقه ، والنزوع إلى استقاء الحقائق من التجربة ، واستوعبت فلسفة العصر هذه المجالات .

فلما بدأ العصر الحديث تطالع الفلاسفة إلى إنشاء فلسفة جديدة أقامها أصحاب الاتجاه العقلي Rationalism على العقل ، وأقامها أصحاب الاتجاه التجريبي Empiricism على الملاحظة والتجربة ، وقد لاحظنا أن الفلسفة القديمة كانت معنية بالبحث في الوجود بما هو وجود ، أما الفلسفة الحديثة فقد اتجهت إلى

---

(١) اقرأ الفارابي : الجمع بين رأيي الحميمين - ولاين سينا : التجه - ولاين رشد : ما بعد الطبيعة . . . وانظر في موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفة كتاب أستاذنا المغفور له الأستاذ مصطفى عبد الرازق « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ( ١٩٤٤ ) ص ٤٨ - ٦٩ .

(٢) تبدأ العصور الوسطى بسقوط الدولة الرومانية الغربية ( ٤٧٦ م ) وتستمر نحو عشرة قرون ، يسمى نصفها الأول بعصر الآباء ونصفها الثاني بالعصر المدرسي Scholastie age ثم يبدأ عصر النهضة في القرن الرابع عشر أو الخامس عشر وينتهي بنهاية القرن السادس عشر ، وتبدأ العصور الحديثة بالقرن السابع عشر - ولكل عصر خصائص تميزه من العصر الذي يسبقه والعصر الذي يلحق به .

البحث في المعرفة واهتمت بدراسة طبيعتها، للوقوف على حقيقة العلاقة التي تربط بين قوى الإدراك والأشياء المدركة ، فكان الجدل العنيف الذي دار بين مذاهب المثاليين idealism ومذاهب الواقعيين realism ودار الكثير من المباحث الإپستمولوجية حول أدوات المعرفة ومصادرها ، فكان النزاع بين مذاهب العقلين والحدسيين من ناحية rationalism & intuitionism ومذاهب التجريبيين والوضعيين من ناحية أخرى empiricism & positivism بل امتد الجدل عند بعض المحدثين حول إمكان قيام المعرفة الصحيحة ، فكان التعارض بين أصحاب مذهب الشك scepticism ودعاة مذهب التيقن Dogmatism وإن كان من الممكن أن يقال إن الفلسفة القديمة قد اهتمت بالوجود ونظرت إلى المعرفة من خلاله ، أما فلسفة المحدثين فقد عكست الآية حين اهتمت بالمعرفة ونظرت من خلالها إلى الوجود - وسيوضح هذا كله في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

كانت الفلسفة عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon - أول من بشر من المحدثين بالاتجاه التجريبي - تفسيراً وصفيّاً للكون عن طريق الملاحظة والتجربة ، بقصد السيطرة على الطبيعة والتحكم في مواردها ، أما عند ديكارت + ١٦٥٠ Descartes - صاحب الاتجاه العقلي في الفلسفة الأوروبية الحديثة - فقد ظلت علماً بالمبادئ الأولى ، وقد شبهها بشجرة جذورها ما بعد الطبيعة ، وجذعها علم الطبيعة ، وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق ، وقد شارك بيكون - مع ما بينهما من خلاف - في جعل التأمّل أداة لتحقيق سعادة الإنسان - على نحو ما سنرى عند الحديث على غاية الفلسفة .

اتجهت فلسفة المحدثين إلى المعرفة باعتبارها شاملة للوجود ، أما فلسفة المعاصرين فقد ضاقت بتبديد النظر العقلي في الوجود العام ومعرفته ، وحولت التفكير إلى دراسة الإنسان في وجوده الواقعي ، واختلفت في هذا وجهات النظر بين مدارس الفكر الفلسفي المعاصر ، ويقتضى هذا أن نقف عنده عسى

أن نجلو غامضه ، وحسبنا أن نقول في ختام هذه الإشارة إن « إميل برييه » يقول في تأريخ اتجاهات الفلسفة المعاصرة خلال نصف القرن المنصرم : إن هذه الاتجاهات تتميز بوجه عام بالنزوع إلى مقاومة الآلية *l'automatisme* وواحتضان النزعة الإنسانية والنفور من الاعتقاد بأن الطرق المادية وتطبيقات العلوم الإنسانية تمكفل بحل جميع المشاكل التي تعلق الإنسان<sup>(١)</sup> ولكننا نرى أن هذا الحكم ينطبق على بعض الفلسفات المعاصرة ولا ينسحب على بعضها الآخر ، وفي الصفحات التالية من هذا الفصل ما يشهد بما نقول .



## معنى الفلسفة

### عند مدارس الفكر الفلسفي المعاصر

قلنا إن أرسطو قد عرّف الفلسفة بأنها البحث في الوجود بما هو موجود بالإطلاق ، أو هي البحث في طبائع الأشياء وحقائق الموجودات ، رغبة في معرفة العلل البعيدة والمبادئ الأولى ، وجعل أرسطو غاية البحث الفلسفي كشف الحقيقة لذاتها بصرف النظر عما يترتب عليها من نتائج وآثار ، وعلى نهجه جرى الكثيرون من الفلاسفة قديماً وحديثاً ، فتميزت الفلسفة عندهم بأنها فلسفة وجودية Ontological .

واتجهت الفلسفة عند المحدثين عامة إلى البحث في المعرفة ، معرفة الوجود ، توطئة لفهم طبيعتها وتحديد أدواتها والاطمئنان إلى مدى إمكان قيامها ، وجعل البعض المعرفة شاملة لمبحث الوجود فتناولوا الوجود من خلال المعرفة ، فاتصلت المشكلة الوجودية بالمشكلة الإستمولوجية . (نظرة فلسفية)

وسنعرض لمبحث الوجود ونظرية المعرفة في البابين الثاني والثالث من هذا الكتاب ، فحسبنا أن نقول الآن إن البحث الفلسفي كان مداره من قديم الزمان الوجود والمعرفة ، ولبث هذا الاتجاه قائماً في الفلسفة التقليدية عند المحدثين وبعض المعاصرين ، ولكن أكثر الفلسفات المعاصرة قد ضاقت به ونقلت مجال التفلسف من دراسة الوجود بعلمه البعيدة ومبادئه الأولى ، والمعرفة للوقوف على طبيعتها وأدواتها ، نقلته من هذا إلى البحث في وجود الإنسان وتيسير حياته ، وكانت هذه وثبة في تاريخ التفلسف ، وقد أقرت هذا الوضع اتجاهات الفلسفة المعاصرة — من الوجودية إلى المادية الجدلية إلى البرجماتية. وإن كانت في جوهرها نظرية في المعرفة — بل حتى الوضعية المنطقية والواقعية المعاصرة أرادت أن يتجاها في النهاية تيسير حياة الإنسان ..

انتقل الفيلسوف من مبحث الوجود العام إلى وجود الإنسان الخاص ، ونسبة هذا الاتجاه إلى العصر الحاضر لا ينفي القول بأن نواته قد عرفت عند بعض الفلاسفة السابقين منذ أيام سقراط الذى حول البحث من الفلك والعناصر إلى النفس الإنسانية ، فقليل إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، ولكن النزوع بالفكر إلى الإنسان لم يصبح اتجاهًا قوياً غلباً تلتقى لتأييده فلسفات ناصجة إلا فى عصرنا الحاضر .

ولعل فى وسعنا أن نلخص أظهر اتجاهات الفلسفات المعاصرة فى تحديد مفهوم الفلسفة وتبيان مهمتها فيما يلى من اتجاهات :

( أ ) استمرار الاتجاه التقليدى الذى يجعل الفلسفة علم الوجود الكلى مع الاهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته ، أو الاقتصار على كشف الحقيقة لذاتها كما كان الحال فى الفلسفة التقليدية .

( ب ) إنكار قيام الوجود العام والانصراف عن دراسته إلى البحث فى الواقع المحسوس الذى يتيسر إخضاعه لمناهج البحث التجريبي كما ذهب الفلسفة الوضعية Positivism ؛ أو اعتبار الفلسفة مجرد منهج للبحث يهدف لتحليل اللغة تحليلًا منطقيًا كما ذهب أصحاب الوضعية المنطقية Logical Positivism .

( ح و ز ) الانصراف عن النظر العقلى المجرد الذى يهدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، إلى البحث الذى يهدف إلى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية — كما ذهب أصحاب المادية الجدلية Dialectical materialism ، ودعاة الفلسفة العملية البرجماتية فى أمريكا Pragmatism — وإن كانت الأخيرة فى أصلها نظرية فى المعرفة .

( هـ ) إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفى ، وقصر النظر العقلى على وجود الإنسان الواقعى المشخص ، والاهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهب الفلسفات الوجودية Existenfialism .

ونريد الآن أن نتبع مفهوم الفلسفة عند المدارس المعاصرة بشىء من التفصيل

الذى يحتمله المقام ، وسيضطرنا هذا إلى تقديم فكرة مجملة عن هذه المدارس ،  
إذ بدون ذلك لا يتيسر الوقوف على مفهوم الفلسفة في تصور أهلها :

### ( ١ ) استمرار الموقف التقليدى :

كانت الفلسفة التقليدية تدور من قديم الزمان حول البحث في طبيعة الوجود وحقيقة النفس الإنسانية ، واتجه المحدثون من أتباع هذه الفلسفة إلى دراسة الوجود من خلال المعرفة ، فاحتل بمبحث المعرفة عندهم مكان الصدارة ، وتراوح هدف البحث الفلسفى بين كشف الحقيقة لذاتها — فيما ذهب أفلاطون وأرسطو ومن جرى مجراهما ، وخدمة الإنسان وتيسير حياته الدنيا فيما ذهب بيبكون وديكارت ومن احتذى حذوهما — على نحو ما سنعرف عند الحديث على غاية الفلسفة ، ولبث مضمون هذا الاتجاه قائماً مع إدخال بعض التعديلات عليه عند بعض المعاصرين من الفلاسقة ، يعبر عن هذه الوجهة من النظر سنكلير (بجامعة أدنبرة) حين عرف الفلسفة بأنها « محاولة يراد بها فهم الوجود ، ومعرفة أنفسنا ، وإدراك مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية »<sup>(١)</sup> فالفلسفة مجرد محاولة للفهم المستنير ، إن صاحبها لا يدعى حين يتفهم « الكون » ويتعرف إلى أسرارهِ ، وحين يرتاد مجاهل النفس البشرية المعقدة ويكشف عن مكنوناتها وخبائها ، حين يلتمس مكان الإنسان من الوجود ، ويحدد أهدافه العليا ومُثله الحسنى ، حين يتفهم الفيلسوف هذه المجالات ، لا يزعم أنه قد توصل بشأنها إلى العلم اليقنى الذى لا يأتبه الشك فى كثير ولا قليل ، أو أنه قد قال فى تفسير هذه الميادين الغامضة الكلمة الأخيرة ؛ وحين ينشد الفيلسوف هذه الألوان من المعرفة المستنيرة ، إما أن يقصد من ورائها إلى إشباع لذته العقلية ، والاستجابة إلى حب الاستطلاع الفطرى فى نفوس البشر ، فتكون دراساته العقلية غاية

في ذاتها ، ويسد بهذا حاجته الطبيعية إلى الفهم والمعرفة ، ويصدق بهذا قول القائلين : إن العلم للعلم ، وإما أن يقصد من وراء دراساته الفلسفية إلى الانتفاع بنتائجها واستغلال ثمراتها في دنيا الواقع ... وسيزيد هذا وضوحاً فيما يلي من حديثنا في هذا الفصل .

ولكن هذا الاتجاه التقليدي المعدل في تعريف الفلسفة وفهم مهمتها لم يرض الكثيرين من مدارس الفلاسفة المعاصرين ، فلنقف لبيان موقف أظهر هذه المدارس من تعريف الفلسفة وتحديد مفهومها :

### ( ب ) الوضعية السكالاتية والوضعية المنطقية المعاصرة :

أنكر أصحاب المذهب الوضعي<sup>(١)</sup> Positivism منذ القرن الماضي هذه الفلسفة التقليدية التي يزعم أصحابها أنهم معنيون بالكشف عن مجاهل الوجود ومعرفة أسرارها المخفية ، والتعرف إلى حقيقة الموجودات وكنه الأشياء ، وفهم النفس البشرية وإدراك خباياها ، ولم تعترف هذه الوضعية بغير الواقع المحسوس الذي يمكن إخضاعه لمناهج الملاحظة والتجربة ، من هذا صرح إمام الوضعيين « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ A. Comte - كما سنعرف في الباب التالي - بأن الفلسفة الميتافيزيقية قد اختفت وتلاشت موضوعاتها ، لأن العلوم الجزئية التي تصطنع المناهج التجريبية وتدرس الواقع المحسوس قد استوعبت مجال هذه الفلسفة الميتافيزيقية ، فحسب الفلسفة بعد ذلك أن تقوم بتنظيم النتائج التي تتوصل إليها العلوم الجزئية<sup>(٢)</sup> .

ومنذ نحو ثلاثين عاماً نشأت في النمسا مدرسة جديدة من مدارس الوضعيين ، أقامت اتجاهها جديداً على أسس وضعية ، وسرعان ما فشى في بعض دول أوربا وأمريكا - وإن استخف بها بعض الفلاسفة المعاصرين - أولئك هم أصحاب

( ١ ) من المذاهب التجريبية التي ترد المعرفة إلى التجربة وترفض إرجاعها إلى نور العقل المحض أو الحدس المستقل عن التجربة كما ستعرف في الباب الثالث .

( ٢ ) تفصيل هذا المذهب في الفصل الثاني من الباب الثاني .

الوضعية ( أو التجريبية ) المنطقية ( Logical Positivism (or Empiricism) سلموا بالموقف الوضعي السالف الذكر ، فأنكروا ، مهمة الفلسفة التقليدية ومجالها ، وزعموا أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم وعن الإنسان ومكانه منه ، يمكننا أن نستقيه من العلوم الطبيعية التي تدرس الكون والعلوم الإنسانية ( الاجتماعية ) التي تدرس الإنسان ، وليس للفلسفة بعدهما مجال . ! إنها مجرد منهج للبحث هدفه التحليل المنطقي للغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية ، أو يصطنعها العلماء في مباحثهم العلمية ، رغبة في إزالة اللبس والغموض الذي يعتري الأفكار ، وبيان عناصرها حتى تبدو واضحة جلية متميزة .

من أجل هذا عرّف « فتنجشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein الفلاسفة بأنها « توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »<sup>(١)</sup> أي توضيح القضايا وإزالة غموضها توصلاً إلى حقيقة معانيها ، وليست وظيفة الفلاسفة وضع قضايا تفسر حقيقة الأشياء وطبيعة الموجودات ، وصرح « كارناب » R Carnap أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة شيكاغو بأن الفلسفة الحقيقية لا تعدو أن تكون مجرد تحليلات لتركيبات لغوية<sup>(٢)</sup> . وسنعود إلى بيان هذا الاتجاه بشيء من التفصيل في الفصل الثاني من الكتاب الأول عند الحديث على موقف أصحابه من ما بعد الطبيعة . وحسبنا الآن أن نلاحظ أن هذه الفلسفة التي يتحدث عنها الوضعيون تختلف عن الميتافيزيقا ( الفلسفة بمعناها التقليدية ) لأن الوضعيين لا يؤمنون بغير الواقع المحسوس ، ومن ثم استبعدوا الفلسفة الميتافيزيقية من مجال البحث لأنها تبحث فيما ليس له وجود حسي في عالم الواقع ، إن قضاياها لا تشير إلى مدلولات تخضع للتجربة الحسية ، حتى يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع ، هذا كلام مجمل مقتضب سنعود إلى تفصيله في حينه .

( ١ ) Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, 1931, p. 77.

فالفلسفة عنده هي : "The logical clarification of thoughts"

( ٢ ) Carnap, Logical Syntax of Language. p. 280.

وهكذا أصبحت الفلسفة على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة مجرد تحليل منطقي للغة ، وليست بحثاً في حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب أتباع الفلسفة التقليدية ، وسيزداد موقف الوضعية المنطقية وضوحاً حين نتحدث على مبدأ التحقق في الفصل الثاني من الباب الرابع ، فليرجع إليه من شاء مزيداً من الإيضاح .

### موازنة بين الموقفين السالفين :

واستيفاءً لبيان الخلاف بين موقف الفلسفة التقليدية وموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة نسوق مثلاً نستكمل به هذا الإيضاح :

يقول أصحاب الفلسفة التقليدية في ردهم على الفلسفة الوضعية التي تنكر هذه الفلسفة ، إن معرفة حقيقة الإنسان مثلاً لا يمكن استقائها من العلوم الجزئية ، لأننا إذا استفتينا هذه العلوم في حقيقة الإنسان ، قدمت لنا العلوم — منفردةً ومجتمعةً — صورةً ناقصةً للإنسان الذي نعرفه ، فعلم وظائف الأعضاء يُفسّر لنا الإنسان من حيث هو مركب من أعصاب وعظام ومفاصل وأوعية دموية ... أما علم الكيمياء فإنه يعتمد على تحليل هذه المركبات إلى عناصرها حتى يُبدى لنا الإنسان في صورة ذرات وعناصر ، وأما علم الطبيعة فيحلل هذه حتى يقدم لنا الإنسان في صورة بروتونات وإلكترونات ، وأما علم النفس فيصور الإنسان في صورة أحداث عقلية وأخيلة وإحساسات ونحوها ، ويهتم المذهب السلوكي فيه behaviorism بلغة الإنسان وعاداته وانعكاساته الشرطية كما يحرص التحليل النفساني على الكشف عن مكونات اللاشعور عند الإنسان ، وأما علم الأحياء أو الاقتصاد أو الاجتماع أو غيرها من العلوم الجزئية فيقدم لنا كل منها هذا الإنسان من الزاوية التي تدخل في نطاق دراسته ، ولكننا نجد في نهاية الأمر أن حقيقة الإنسان ليست هذه المعلومات المفرقة التي قدمها لنا كل علم من هذه العلوم الجزئية ، ولا هي

مجموع البيانات التي قدمتها هذه العلوم مجتمعةً غير مفروقة ، إذا جمعنا بين البيانات التي قدمها لنا عن الإنسان علماء الكيمياء والاقتصاد والنفس والاجتماع والحياة ونحوهم ، وقابلنا بينها - مع دقتها وشمولها - وبين طبيعة الإنسان كما نتصورها ، وجدنا فارقاً بيننا ملحوظاً ، إن مجموع هذه المعلومات لا يعبر عن حقيقة الإنسان ككل ، ولا يدل على ماهيته أوجوهه ؛ إن في طبيعة الإنسان شيئاً أكثر من أوصاف العلماء على اختلاف صورهم وتباين وجهات نظرهم ، إن فيه شيئاً وراء الأجزاء التي يتركب منها ، والوقائع التي تتصل به وترتبط بشخصه ؛ إن معرفة طبيعته أو ماهيته تقتضى معرفة شخصيته ككل ، وهذه تتضمن خواصه الذاتية وصفاته الجوهرية ، ثم هي في الوقت نفسه تكبر مجموع هذه الأجزاء وتعلو عليها .

ولكى نعرف حقيقة الإنسان كشخصية متكاملة لا نقنع ببيانات العلم في مختلف صورّه ، إنما يقتضى هذا أن نعرفه بطريقة تقوم وراء طرق العلم ومناهجه ، إننا نلجأ في هذا إلى ما يسميه الفلاسفة بالحدس ، بهذا الإدراك الفطرى السريع المباشر ندرك الإنسان موحداً في كل ؛ من هنا قيل إن الفلسفة شيء أكثر من مجرد البحث النظرى والتأمل العقلى ، ومن دراسة العالم الواقعى المحسوس وحقائقه التجريبية .. (١) وأن العلم لا يغنى عن الفلسفة فى فهم طبيعة الإنسان أو حقيقة العالم أو نحو ذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع عند حديثنا على المذهب المادى فى الفصل الأول من الباب التالى .

هذا مجمل ما قاله أستاذ فلسفة معاصر (مات عام ١٩٥٣) (٢) يعبر به عن وجهة النظر التقليدية فى معرض التفرقة بين العلم والفلسفة ، وهو يصلح أن يكون رداً على الموقف الوضعى الذى ينكر موضوع الفلسفة التقليدية ، ويستغنى بالعلوم الجزئية التى يعتقد أهلها أنها غزت مجالات الفلسفة ولم تدع لها موضوعاً للدراسة ، أما رد الوضعية المنطقية المعاصرة على هذا الموقف التقليدى فيمكن تلخيصه فيما يلى :

يقول أتباعها : لا موجود إلا المحسوس - وهو شعار الحسين جميعاً - لا فكر ولا تفكير وكل ما هنالك ألفاظ... ! وكل لفظ يشير إلى شئ محسوس يمكن التثبت منه بالتجربة لا يحمل معنى يوصف بالصدق أو بالكذب ؛ هذه هي قضيتهم الكبرى التي تلخص اتجاههم الفلسفي ، ومن ثم يرون أن في اللغة ألفاظاً خداعة فارغة من المعنى ولكنها تثير عند الذين يستخدمونها مشاكل لا جود لها إلا في أذهانهم ، فيضطربهم توهم وجودها إلى بذل الجهد العنيف في سبيل حلها ، تلك هي الألفاظ التي لا تشير إلى مدلولات حسية ؛ يقول « كارنب » - متفقاً مع فتعجشتاين وشليك Schlick وغيرهما من أعلام الوضعية المنطقية - إن الخطأ في فهم أصحاب الفلسفة التقليدية لمعاني الألفاظ يرجع إلى مصدرين رئيسيين : أنهم يستخدمون في قضاياهم ألفاظاً لا تشير إلى مدلول حسي محدد ، أو يستخدمون لفظاً في غير المعنى المتفق عليه بين الناس...<sup>(١)</sup> ، ومن أجل هذا تثير الفلسفة التقليدية مشاكل عويصة لا وجود لها إلا في أذهان أصحابها ، إن أصحابها يستخدمون لفظ الإنسان مثلاً ، ولا يريدون به أفراد الإنسان الموجودين في العالم المحسوس ، ولكنهم يقصدون به معنى كلياً ليس له في عالم الواقع مدلول واقعي ينحصر للمشاهدة الحسية ، وإن كان يطلق - كاسم كلي - على جميع أفراد الإنسان ! فمن الطبيعي ألا يقنع أصحاب هذه النظرية الميتافيزيقية بالمعلومات التي تقدمها العلوم الجزئية تعريفاً للإنسان ، لأن للإنسان عندهم « ماهية » أو « جوهر » يعبر عن طبيعته وحقيقته ، ولا يستقيم « مفهوم الإنسان » بغيره ، إن هذا الجوهر هو قوام التعريف عندهم ، وليس لأفراد الإنسان ( محمود وسعد وصالح... ) مفهوم ، ولكن « المفهوم » يكون للإنسان أو غيره من الأسماء الكلية لما فيها من صفات ذاتية ثابتة لا تتغير ؛ ولو أن أصحاب المنطق التقليدي حاولوا ألفاظهم تحليلاً منطقياً متخذين الواقع محكاً لصواب الفكرة أو خطئها ، لعرفوا أن ليس في هذا الواقع المحسوس إلا « أفراد » ، وأن الماهية أو الجوهر

( ١ ) قارن Weinberg, J.R, An Examination of Logical Positivism, p. 184



اللفظ لا يحمل معنى ، لأنه لا يشير إلى شئ محسوس في العالم الخارجى : مفهوم أى كلمة — فيما يرى الوضعيون — يقوم فى صفاتها التى تخضع للحس ، ويمكن التثبت من صحة معناها أو خطئه بالتجربة ، وعندئذ يكون من الضلال أن ننظر من تعريف الإنسان (مثلاً) وصفاً لجوهره أو ماهيته أو طبيعته أو حقيقته أو غير هذا من ألفاظ ليس لها مدلول حسى فى عالم الواقع ، إن مرجع الخطأ فى نظرة أصحاب الفلسفة التقليدية إلى الإنسان أنهم تصوّروا أن للإنسان — باعتباره اسماً كلياً مميزاً عن أفرادهِ — مفهوماً لا يتهيأ لكل فرد جزئى من أفرادهِ الموجودين بالفعل ؛ ولما كانت العلوم الجزئية لا تبحث عن « طبيعة » الإنسان أو جوهره أو ماهيته أو حقيقته التى تخرج عن نطاق هذه العلوم ومناهجها ، ظن أصحاب الفلسفة الميتافيزيقية أن « مفهوم » الإنسان لا يتيسر عن طريق هذه العلوم ومناهجها التجريبية القاصرة ، ووكّلوا إلى الفلسفة مهمة حلّ هذا الإشكال المزعوم . . . ! إن الإشكال هم الذين أثاروه بافتراسهم ألفاظاً لا تشير إلى مدلول حسى فى عالم الواقع ، ثم البحث بعد افتراضها عن حقيقة معناها ، ولو أنهم حلّوا مثل هذه الألفاظ تحليلاً منطقياً لأدركوا أنها لا تشير إلى مدلولات محسوسة ، ومن ثمّ فهى لا تحمل معنى يمكن وصفه بالصدق أو بالكذب ، ويتيسر التثبت منه بالالتجاء إلى التجربة ، وعندئذ يتلاشى الإشكال الذى وقع فيه هؤلاء الميتافيزيقيون ، ويقنعون بأن ما تقدمه لنا العلوم الجزئية من مادة عن الإنسان (باعتباره فرداً معيناً) كافٍ فى تصور مفهومهِ ...

بمثل هذا نتصور أصحاب الوضعية المنطقية وهم يفتقدون تصور الفلسفة التقليدية لمعنى الفلسفة وتحديدهم لمهمتها ، وسنعود إلى مناقشة هذا التصور بعد قليل .

ولم تنفرد الوضعية المنطقية بين المدارس المعاصرة بإنكار المعنى التقليدى للفلسفة<sup>(١)</sup> ، بل شاركتها فى ذلك مدارس حسبنا منها مدرسة العمليين والماركسيين والوجوديين :

(١) Cf. The Revolution in Philosophy, 1956. مجموعة كلمات ألفت عن الفلسفة التحليلية فى محطة الإذاعة البريطانية وكتب مقدمة الكتاب G. Ryle أستاذ الفلسفة فى أكسفورد والمشرّف على تحرير مجلة Mind .

## موقف الاتجاه العملي (البرجماني) المعاصر من الفلسفة :

شارك الوضعية في استنكار الفلسفة التقليدية اتجاه "جديد يتمثل في الفلسفة العملية Pragmatism وهي التي نشأت في أمريكا في مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام المفكرين هم تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C.S. Peirce ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وجون ديوي + ١٩٥٢ J. Dewey اتفقوا على توجيه العقل إلى العمل دون النظر ، واعتبار المعرفة أداة للعمل المنتج ، فانصرف التفكير عن المبادئ والأوليات إلى النتائج والغايات ، وأصبح "صدق الفكرة معناه التحقق من منفعتها بالتجربة ... إلى آخر ما سنعرفه بعد .

فأما بيرس فقد نشر بحثاً تحت عنوان « كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا » (١) ذهب فيه إلى أن توضيح معنى الفكرة يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان ، واعتبر الكلمات والعبارات التي تتألف منها خططاً للعمل Plans of action وكل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع فهي فكرة باطلة أو غير ذات معنى يُعوّل عليه ؛ واعتبر الاعتقاد belief من نوع الأفكار ، هو حق متى دلّ على سلوك عملي وإلا كان خلواً من كل دلالة ، وانتهى بيرس إلى ضرورة تطبيق مناهج البحث العلمي على الفلسفة بحيث أن التسليم بفكرة يقتضي لا محالة أن ينشأ عنها سلوك عملي ، وتتمنى لو "أمكن إقامة « مجتمع معلمي » يقوم على نفس المنهج الذي يصطنعه العلم في معمله ، عندئذ يتيسر الوصول إلى الحق (أو الصواب) الذي لا يقبل جدلاً ولا يحتمل نزاعاً" (٢) .

(١) نشر المقال في يناير ١٨٧٨ في مجلة The Popular Science Monthly تحت عنوان How to make our ideas clear to ourselves ونشر بالفرنسية في ديسمبر من العام نفسه وفي يناير من العام التالي في مجلة Review Philosophique .

(٢) قارن : W.B. Gallie, Peirce and Pragmatism وقد صدر في سلسلة Pelican Books عام ١٩٥٢ ثم اقرأ :

J. Buchler, (1) Philosophy of Peirce : Selected writings  
(2) Charles Peirce's Empiricism 1934.

Peirce : Collected Papers (٦ مجلدات) .

وجاء ولیم جیمس أكبر أعلام هذا الاتجاه فاعتبر الفكرة الصادقة هي التي تؤدي بنا إلى النجاح في الحياة ، والمعتقد الصحيح هو الذي ينتهي إلى تحقيق أغراضنا في دنيانا الحاضرة ، ومن ثم فإن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها وإنما تلتبس كوسائل لتحقيق أغراض في دنيا الواقع ، وعلامة الحق عنده أن يكون الاعتقاد فيه خيراً من إنكاره في مجال حياتنا العملية ، وإذن فالحق ليس مجرد صفة عينية تقوم في طبيعة الفكرة أو المعتقد كما يزعم الصوريون من الفلاسفة ، بل هو قابلية الفكرة لأن تكون أداة سلوك عملي في دنيانا الحاضرة ، ومثل هذا يقال في الأخلاق ، فالفعل الإنساني فاضل متى حقق نفعاً في حياة الإنسان . . . الخ ، وهكذا أصبح محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة Cash-value في دنيا الواقع . . . ! ليس ثمة حق في ذاته بصرف النظر عن ظروفه ، إنه كالسلعة قيمتها تقدر بثمنها الذي يدفع فيها فعلاً في السوق (١) ! ! .

وجاء ديوى فصّح بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism والمعتقد صواب أو حق متى ترتب عليه آثار عملية في حياتنا الواقعية ، عندئذ تكون له قيمة منصرفة Cash-value فيما كان يقول جيمس .

وألح ديوى في المطالبة بتطبيق منهج البحث العلمي على شتى مجالات التفكير ، ولا سيما مجال القيم في الأخلاق والجمال والسياسة وغيرها ، أملاً في أن يؤدي هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف الحياة وتتمشى مع

---

W. James : (1) Pragmatism

(١) قارن :

( نقل إلى الفرنسية بمقدمة كتبها برجسون )

(2) Essays in Radical Empiricism

(3) Meaning of Truth

وقد جمع منه أربع مقالات وضمها إلى كتابه البرجماتزم ونشره عام ١٩٤٣ (الطبعة ٣٥)

P. Henle, Introduction to James (Classical American Philos.)

E. Boutroux, William James.

G. Kennedy, Introduction to Dewey (in Classical American Philos.)

مقتضياتها ، والمنهج العلمي عنده هو الطريقة التي يصطنعها الباحث في الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق العمل ، وهذا أصبحت الفكرة اقتراحاً لحل إشكال ، فإن وفقت إلى حله كانت صواباً . . . الخ<sup>(١)</sup> .

اتفق الأعلام الثلاثة على أن صواب الفكرة تشهد به الآثار التي تترتب عليها في دنيا العمل .

اصطبغ هذا الاتجاه بنزعة واقعية ملحوظة ، لقد تعالى على صيغ العقل وإطاراته الذهنية التي سنها واضحه في مذاهب المثاليين ، واتصل بدنيا العمل أوثق اتصال ، فكان هذا ثورة على الفلسفة التقليدية السالفة الذكر ، كان الفكر في الفلسفة المثالية يسبق موضوعه فأصبح في الفلسفة العملية لاحقاً له ، وكان الحق بمعزل عن ظروف الحياة ومطالبها فأصبح مرهوناً بعلاقته بالنفع الذي يحققه في حياة الإنسان ، وأضحى هدف التفكير قائماً في استخلاص القيمة العملية للكلمات والعبارات في كل صورها ، واستفتاء التجربة في أمرها ، وهذا استحالت الفلسفة على يد العمليين منهجاً لا اختبار فاعلية الأفكار في الحياة .

وانتقلت البرجماتية الأمريكية إلى إنجلترا على يد طائفة من المفكرين يتقدمهم فريدناند شيلر + ١٩٣٧ F. C. S. Schiller الذي تملكه الإعجاب بوليم جيمس فاعتنق مذهبه وتطور به ، نفر من النظر العقلي التجريدي وربط بين معرفة الإنسان وحياته ، وقبل كل قرص ولو كان ميتافيزيقياً متى أمكن الإفادة منه في حياتنا الدنيا ، وجدد نزعة السوفسطائية الذين أقرؤا الإنسان مقياساً لكل شيء ، فكفلوا للإنسان استقلال التفكير وحرية التصرف ، وطبع البرجماتية بطابع إنساني ربطها بالمذهب الإنساني Humanism

(١) قارن : J. Dewey, Development of American Pragmatism (in Contemporary American Philos., vol. II., p. 31 - 51), 1930.

( فصل البرجماتية ) C.E.M. Jood, Introduction to Modern Philosophy

المصادر المذكورة في ص ٥٢ من هذا الكتاب .

الكلاسيكي الذي نبت في عصر النهضة في أوروبا ، وهدف إلى تحرير العقل من قيود العرف وجود التقليد وطغيان السلطة .

وواضح من هذا أن أصحاب هذا الاتجاه بنفرون من تبديد النظر العقل في حقيقة الكون وطبيعة الموجودات ومبدها ومصيرها . . . وغير هذا مما تتخذه الفلسفة التقليدية موضوعاً لدراستها ؛ إنهم يخالفون أصحاب الفلسفة التقليدية في فهم وظيفة الفلسفة ، وقصرها على البحث الأكاديمي في المبادئ العامة والعلل الأولى ، ويختلفون كذلك مع أصحاب الفلسفة الوضعية الذين اعتبروا القضايا الميتافيزيقية غير ذات معنى ، وأنكروا إمكان وصفها بالصدق أو بالكذب ، فذهب أصحاب الاتجاه العملي على عكسهم إلى قبول المعاني الميتافيزيقية — من غير جهد في بحثها عقلياً — متى أدى قبولها إلى تحقيق منفعة عملية . . !

بهذا تحوّل مفهوم الفلسفة عند أعلام هذا المذهب ، فأنكروا أن يكون الفيلسوف معنياً بالبحث في المشاكل ووضع النظريات حلاً لها — كما نرى من دراستنا لتاريخ الفلسفة ، وصرّح وليم جيمس + ١٩١٠ W. James بأن الفلسفة بمعناها الكامل ليست إلا رجلاً يفكر . . . (ليحقق منفعة عملية يبتغيها) ، وقال إن آية الحق النجاح ، وآية الباطل الإخفاق ؛ ورأى جون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey وهو في غمرة الاعتقاد بهذا الاتجاه العملي ، أن الحضارة نفسها ليست إلا وليدة الفلسفة وإن كانت الفلسفة بدورها من نتائج الحضارة ، وجاهر بالقول بعدم وجود فارق حاسم بين الفلسفة ودورها في تاريخ الحضارة ، فإذا عرفت مهمة الحضارة وحددت خصائصها التي تميزها ، أدركت تعريف الفلسفة نفسها ، إنها تكون نماذج ليجرى على نمطها التفكير ، ويسير بمقتضاها العمل ، وبهذا تتقدم الحضارة ، وبغير الفلسفة لا تكون حضارة<sup>(١)</sup> . . .

---

(١) ملخص عن Archie J. Egan, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 28 & 27 وانظر عن وليم جيمس كتابه Som Problems of Philos. وفيما ورد عن جون ديوى كتابه Philosophy and Civilization — وقارن C.E.M. Joad في كتابه Guide to Philosophy, 1936 في الشطر الثاني من الفصل السادس عشر .

على هذا النحو حدّد أعلام المذهب العملى معنى الفلسفة وضمّنه مهمتها ، ومنه نرى كيف رفضوا التعريف التقليدى السالف الذكر من ناحية ، ثم قبلوا فى الوقت نفسه المعانى والمبادئ الميتافيزيقية متى حققت نفعاً ( وإن لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث النظرى فى حقيقتها ... ) ، وسنعود إلى هذا المذهب بعد قليل ، ثم نرجع إليه فى الفصل الثانى من الباب الثالث عند حديثنا على نظرية النفع البرجماتية عند الكلام على مقاييس الحق ، فليرجع إليه القارئ الذى يلتبس مزيداً من الإيضاح .

#### ( ٥ ) موقف المادية الجبرية ( الماركسية ) من الفلسفة :

تطورت « الواقعية » realism التقليدية واتخذت فى عصرنا الحاضر صوراً شتى ، اجتمعت كلها عند الثورة على الفلسفة المثالية العقلية وصيغها الذهنية الفارغة ، وانصرفاها إلى دراسة الواقع واهتمامها بعلاقة الإنسان بالوجود .

وإذا كانت المثالية قد نظرت إلى الكون المادى من خلال الذات العارفة ، وعلقت وجود الطبيعة المادية على وجود العقل الذى يدركها ، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الظنية ... إذا كانت هذه هى نظرة المثالية للأشياء المادية فإن الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة ؛ وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلاً عن العقل الذى يدركها وعن أفكاره وأولته كل اهتمامها ... وقد تجلت الواقعية فى عصرنا الحاضر فى صور أظهرها الواقعية الجديدة New realism والواقعية النقدية المعاصرة critical والواقعية المادية كما سنعرف فى الفصل الثانى من الباب الثالث فى هذا الكتاب .

وحسبنا هنا أن نقول كلمة عن الواقعية المادية كما بدت فى مذهب المادية الجدلية عند ماركس وأتباعه .

تتصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقا على وجود الذات المدركة ، وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها ، وبهذا تنتفى الثنائية التي افترضتها الفلسفات المثالية جميعا ، ويبقى وجود المادة . ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها ، والمادة تخضع لصيرورة أو تطور يتمثل في الصراع بين الأضداد - وهذا هو الديالكتيك في الفلسفة الماركسية .

ويراد بالماركسية Marxism التطور الذي أدركه فلسفة هيغل + ١٨٣١ Hegel الألماني وانتهى إلى المادية الجدلية Dialectical Materialism التي بشر بها كارل ماركس + ١٨٨٣ Karl Marx وفردريك إنجلز + ١٨٩٥ F. Engels وفصل فيها لينين Lenin وبخارين Bukharin وستالين Stalin وغيرهم - مع وجوه الخلاف بين هؤلاء جميعاً في تفسيرهم لهذه المادية الجدلية ؛ وتعدّ الماركسية أكمل تعبير عن الاشتراكية ، وهي تقوم على الدعوة إلى محاربة الرأسمالية حتى إذا قضت عليها تيسر تحقيق الشيوعية Communism بعد ذلك - وتعزى المادية الجدلية إلى ماركس لأنه كان أول وأكبر من صاغ الشيوعية نظرية فلسفية متسقة ، ولسنا الآن بصدد الحديث عنها فحسبنا منها موقف أتباعها من مفهوم الفلسفة :

رأينا - ونحن بصدد تعريف الفلسفة - كيف يذكرنا موقف الفلسفة التقليدية بموقف الوضعيين الذين أنكروا التفكير الميتافيزيقي في كل صورّه ، ويبدو لنا أن الموقف البرجماتي ( وهو اتجاه أمريكي ) يتداعى في الذهن مع الموقف الماركسي ( الذي يمثل النظام الروسي ) ، والغريب أن نلاحظ أن هذين الاتجاهين - مع ما بينهما من عداوة وتباين - يلتقيان في مواضع تتصل بمفهوم الفلسفة وتحديد مهمتها في كثير من الوجوه :

نفرت الفلسفة البرجمانية من كل نظر عقلي ميتافيزيقي مجرد يهدف إلى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة ، كما كان موقف الفلسفة

التقليدية ، وكذلك كان موقف الفلسفة البرجماتية منها ، كان « جون ديوى » أحد أعلام المذهب العملى ( البرجماتى ) وصاحب مذهب الذرائع Instrumentalism يقول إن الأفكار لا قيمة لها إلا متى تحولت إلى أفعال تؤدى إلى إعادة تنظيم العالم الذى نعيش فيه ، وتُسَلَّم إلى إعادة بنائه بطريقة ما ؛ إن صدق الفكرة يقوم فى نجاح العمل الذى تؤول إليه ، ومن ثم كان محك صدقها هو التجربة ، ومن الخطأ أن يقال إن الأفكار تعكس الحقيقة الموضوعية ، وأن مقياس صوابها يقوم فى مطابقتها للحقيقة التى تعكسها - كما سنعرف بالتفصيل فى الباب الثالث عند حديثنا على الفلاسفة الواقعية - ويقول كارل ماركس + Karl Marx ١٨٨٣ أكبر الاشتراكيين وأظهرهم : إن مذاهب الفلاسفة منذ الماضى السحيق قد اقتصرت على تفسير طبيعة العالم بطرق شتى ، ولكن مهمة الفلسفة هى العمل على تغييره ، وبتغيير العالم يغير الناس أنفسهم ، ويستحدثون قوانين جديدة تهيمن على مجرى التاريخ<sup>(١)</sup> : وسنعود فى الباب الثالث إلى تفصيل هذه النظرية .

فهو يرى أن المادة - وليس الفكر كما يدعى البعض - هى التى تفسر التاريخ وتوجهه ، وهذا التاريخ هو مجرد صراع طبقى ناشئ عن عوامل اقتصادية ؛ وفى ضوء هذا أنكر أصحاب هذا الاتجاه وجود مبادئ خلقية كلية ، لأن الأخلاق دائماً أبدأ أخلاق طبقة معينة .

إن ديوى « البرجماتى » وماكس « الاشتراكى » يتحدثان عن تغيير العالم وإعادة تنظيمه وبنائه ، كلاهما يرى أن الأفكار الصادقة وليدة نشاط يؤدى إلى تغيير العالم ، إن الفكرة الصادقة - عند كليهما - هى التى تحقق غاية عملية ، ومحك صدقها هو التجربة ؛ وكلاهما متفائل فى إمكان التوصل إلى

---

(١) Cornforth, K. Marx, Theses on Feuerbeck, XI وقد رويناهذا عن :

In Defence of Philosophy, against Positivism and Pragmatism, 1950, p. 7 - 8.

(وكذلك قارن Joad, Guide to Philos., 1936, p. 475 ) .



أفكار صادقة عن قدرة الجنس البشرى على «خلق مستقبل» جديد ، أليس  
بين هذين الاتجاهين تشابه ملحوظ ؟

ومع أن «ستالين» قد أكد هذا المعنى في معرض شرحه لأسلوب العمل  
في نشاط اللبئية (نسبة إلى لينين)<sup>(١)</sup> فإن أتباع الفلسفة الماركسية يرون عادةً أن  
هذا تشابهٌ سطحي محض ، لأن الاتجاهين يختلفان بعد هذا اختلافاً بيّناً ،  
فالماركسية تدعو إلى إعادة تنظيم العالم وبناء المجتمع بحيث ينتهى استغلال الإنسان  
للإنسان ، وتتلشى الرأسمالية . . . . . وتتحق الشيوعية ، أما الفلسفة العملية  
البرجاءية فهى — فى نظر الماركسين — فلسفة الرأسمالية والاستعمار ، تزعم أنها  
تجاهد فى سبيل تقدم الإنسان ورفاهيته ، وهى فى الواقع تعبر عن نظرة  
أصحاب الأعمال التجارية الضخمة ، ورغبتهم فى جنى الأرباح الطائلة . . . .  
ومن ثم كانت فلسفةً معادية للتقدم الإنسانى ورفاهية البشر . . . إلى آخر  
هذا السيل من حملات الماركسية على الفلسفة الأمريكية بوجه عام .

على أن الذى يعيننا الآن أن نقرره هو أن الماركسية تنفر من الفلسفة التقليدية  
والوضعية السالفة بتجريداتها الجافة التى لا يقوى على مزاولتها إلا قلة من  
المفكرين يحترفون الفلسفة ويحتكرون مزاولتها ، وتريد الماركسية أن تفتح  
أبواب الفلسفة للناس وتشيعها بين الجماهير ابتغاء مساعدتهم على مواجهة  
مشاكلهم الخاصة ، وتحسين أحوالهم وتغيير النظام الاجتماعى القائم بينهم ،  
وتهاجم الماركسية نبش الماضى لإحياء المذاهب الميتة ، لأنها تأمل أن يكون  
فهم الناس للعالم وللمجتمع الإنسانى قائماً على أساس فتوحات العلم الحديث  
ومكتشفاته ، وهو ما تفتقر إليه مذاهب الفلسفة القديمة ، وتصرح الفلسفة  
الماركسية بأننا لا نستطيع أن نفهم طبيعة العالم إلا بمحاولة تغييره ، ولا نستطيع

---

(٢) قال إنه يتميز بخاصيتين هما الاندفاع الثورى الروسى ( الذى يقضى على الجمود  
والانقياد الأعمى للتقاليد ويحطم الماضى ويفتح المستقبل ) والروح العملية الأمريكية ( التى تذلل  
الصعاب وتمضى بصاحبها إلى آخر الشوط ) والذى يبرئها من الروح التجارى الخلو من المبدأ  
هو اقترانها بالاندفاع الثورى السالف الذكر .

أن نفهم طبيعة الإنسان إلا بمحاولة تحسين أحواله ، وليست الفلسفة إلا هذا التوجيه المستنير الواعي الذى يحرر الإنسان من طغيان الظلم وأباطيل الخرافة<sup>(١)</sup> — فيما يقول هؤلاء الماركسيون .

#### (هـ) موقف الوجودية من الفلسفة التقليدية :

إذا كانت المادية الجدلية ( الماركسية ) قد قدر لها أن تنفث في أنحاء العالم وتستبد بهوى الكثيرين لاتصالها بأفكار سياسية بالغة التأثير في عامة الناس ، فإن الوجودية قد قدر لها أن تنتشر في بعض الدول لارتباطها بلون جديد من الأدب ، وإقرارها قيماً تثير إعجاب الإنسان ، ومن الطريف أن تنحدر الحركتان عن فلسفة هيغل وتبدوان على تناقض ملحوظ ! تمثل الأولى النزعة المادية والتضحية بالفردية في سبيل المجموع ، وتميل الأخرى إلى إقرار الحرية والتمكين للفردية على حساب المجموع . . . !

والوجودية ثورة عنيفة على الفلسفات التقليدية في كل صورها ، فقد اهتمت هذه بالبحث في الوجود بما هو موجود ، والتعرف إلى علله البعيدة ومبادئه الأولى ، ودارت فلسفة المحدثين حول نظرية المعرفة للوقوف على طبيعتها بتحديد العلاقة التي تربط بين العقل وموضوعاته كما أشرنا من قبل ، وانشطر الوجود في الفلسفة القديمة والحديثة إلى ثنائية كثيراً ما تعذر التوفيق بين طرفيها ، وكثرت ألوان الجدل بين الواقعيين الذين جعلوا وجود الأشياء الخارجية مستقلاً عن الذات العارفة ، والمثاليين الذين علقوا وجودها على القوى التي تدركها . . . وفي غمرة هذا الجدل حول الوجود المطلق مجرداً من غير تعيين ، وحول المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع معرفتها ،

---

(١) تفصيل هذا في M. Conforth, In Defence of Philosophy, Against

Positivism and Pragmatism, 1950. ولا سيما في الصفحات ٢٦ وما بعدها و ٦٢ و ٢١٤ .

و ١٦ ومقدمة الكتاب ، وفي كثير من الصفحات الأخرى ثم قارن C.E.M. Joad في كتابه السالف الذكر فصل ١٧ .

افتتحت الفلسفة موضوع بحثها الرئيسى — فيما قالت الوجودية المعاصرة — وهو الإنسان الواقعى المشخص .

وقد تحدت معالم الفلسفة الوجودية بظهور كتابين ، أحدهما وضعه مارتن هيديجر Heidegger عام ١٩٢٧ عن « الوجود والزمان » وثانيهما أصدره جان پول سارتر Jaen-Paul Sartre عام ١٩٤٣ عن « الوجود والزمان » وهذين الكتابين وسيل المؤلفات التى جرت مجراها انتقلت الفلسفة من دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الإنسان المشخص فى وجوده الحسى ، أى فى حياته اليومية فى زحمة الكون من ناحيته ، وفى علاقاته مع الآخرين من ناحية أخرى .

كانت الفلسفة التقليدية إذا عرضت للإنسان اهتمت به مجرداً من كل تعيين ، فكان الإنسان بما هو إنسان ، وبهذا أهملت النظر إلى الخلافات التى تقوم بين أفراد الإنسان بعضهم والبعض الآخر ، وبدت مذاهبها فى هذا الصدد صيغاً عقلية جوفاء لا تربطها بدنيا الواقع رابطة ، فارتدت الوجودية إلى الإنسان المشخص ومواقفة الواقعية التى تربطه بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، وبهذا اعتبرته مبدأ الحقيقة وتناولته باعتباره تجربة حية .

وكات الفلسفات المثالية تنظر إلى الوجود باعتباره لاحقاً على الماهية وليس سابقاً عليها ، بمعنى أن جوهر الإنسان الذى يعبر عن الخصائص الذاتية التى تميزه من غيره من الكائنات ( أى ماهيته ) تسبق وجوده فى دنيا الواقع ، ومن هنا جاء اهتمام المثاليين بالبحث عن الماهيات وإغفال مشكلة الوجود الفعلى ، أما الوجودية فقد رفضت هذا التصور منذ أيام كيركجارد S. Kierkegaard ١٨٥٥ + أبى الفلسفة الوجودية ( الذى تناهض الفلسفات المثالية وانصرف عن الماهية إلى الوجود ، وعن المجرد إلى المشخص ، واتخذ من تجاربه الروحية نقطة بدء للتفلسف ) وذهب بعض أتباع الوجودية إلى أن وجود الإنسان يقوم بغير ماهية ، ورأى غيرهم

أنه يسبق الماهية ولا يلحق بها ، ووحد غير هذين الفريقين من أتباع الوجودية بين وجود الإنسان وماهيته على غير الحال في الكائنات غير البشرية التي تحدد ماهيتها وجودها اللاحق ، اختلف الوجوديون في النظر إلى ماهية الإنسان ولكنهم كانوا على اتفاق في رفض الرأي المثالي التقليدي في سبق الماهية للوجود .

ليس للإنسان في بداية الأمر ماهية ، إذ يكون عند ولادته ناقص الصورة ، وهو الكائن الوحيد الذي يقوم وجوده في حريته على عكس الحال مع سائر الكائنات ، لأن أفعالها تخضع للجبرية ، فماهية الشجرة مرجعها إلى الإمكانات التي كانت عليها بذرتها ، ومن ثم كانت ماهيتها سابقة على وجودها المشخص ، أما الإنسان فإن حريته في اختيار موقف دون آخر ، تجعل من المستحيل التنبؤ باختياره مقدماً ، ومن ثم كان الكائن الوحيد الذي يحدد ماهيته .

قلنا إن الوجودية قد حصرت نفسها في وجود الإنسان الواقعي المشخص ، وفي موقفه من الكون ، وفي علاقته بالآخرين ، أما عن علاقته بالكون فقد رفضت الوجودية نظرة الفلسفة التقليدية التي فصلت بين الذات العارفة وموضوع إدراكها ، واعتبرت هذه الذات موجودة ، ووجودها شرط كل معرفة ، وأنكرت أن يكون العقل مصدر كل معرفة ، وأرجعت المعرفة إلى تجربة حية يعيشها الإنسان ويعاني بها الواقع في حياته ، ومرد هذه التجربة الحية عند البعض إلى العقل والعاطفة مجتمعين ، بل لقد أصر بعض الوجوديين على تنحية العقل بعيداً عن عملية المعرفة ، وغلا « كيركجارد » في هذا حتى رفض اتجاه الذين يريدون أن يفلسفوا المسيحية حتى تتمشى مبادئها مع منطق العقل ، كما أنكر البرهنة على وجود الله عقلياً !

واهتمت الوجودية بحرية الإنسان حتى وحدث بينها وبين وجوده ، فالإنسان فيما يرى « كيركجارد » يجد نفسه حيال « مواقف » Situations

عليه أن يختار من بينها ، وعن هذا الاختيار تنشأ المسؤولية ، وكثيراً ما يتحقق الاختيار في حال تجمع بين الشك والحيرة ، وعندئذ يكون الإنسان رب أفعاله ؛ ويصرح « سارتر » بأن الاختيار لا يقترن بروية ولا يكون مسبوقاً بتدبير عقلي أو تحديد لغاية أو معرفة ببواعث ، وهذه هي الحرية الإنسانية ، إنها مقيدة بمواقف تتحكم فيها ولكن في مقدور الإنسان أن يتخلص منها وأن يزاول حريته ، ومن ثم كان رب أفعاله وصانع مصيره .

وهذه الحرية التي احتلت مكان الصدارة في فلسفة الوجوديين ، هي التي سوّغت لهم إسقاط جميع القيم من حسابهم ، بمعنى أن يتحرر الإنسان من الزواجر التي يفرضها العرف الاجتماعي ، أو تملّحها العقيدة الدينية ، أو توجهها أية سلطة تقيد حرية الإنسان ! وهذه هي الناحية التي شاعت بين الناس عن الوجودية والوجوديين .

وللمواقف السالفة خطرهما في فلسفة الوجوديين ، فإن معاناة الواقع واختباره تفضي بالإنسان لا محالة إلى الضيق والقلق والحيرة ، لأن الإنسان متى تبين موقفه من العالم وعرف أن وجوده مُنتهٍ لا محالة إلى الموت ، أدركه القلق وتولاه اليأس ؛ ومن هنا انصرفت تأملات الوجوديين عامة إلى البحث في الضيق واليأس والإخفاق والعدم . . . والموت هو الشيء الوحيد الذي يستطيع الإنسان أن يكون على يقين من أنه ختام كل حياة ، وهو التعبير عن النقص الطبيعي الذي يعتوره ويعوقه عن تحقيق إمكاناته ، ومن هنا كان تفكيره المتواصل فيه ، ومنه انتهى إلى أن حياته فراغ وعدم !

وليس يمنع هذا ما قيل من أن الوجودية فلسفة إنسانية ، ترد للإنسان القدرة على تقرير مصيره بمحض إرادته ، فهو رب أفعاله التي يأتها باختياره ، ومن ثم كانت قدرته على التحرر من القيم المريضة وتطلعه إلى مثل أعلى ينشده<sup>(١)</sup> .

---

(١) قارن ما يلي من مصادر : عن كيركجارد : كل مؤلفاته الهامة نقلت إلى الإنجليزية =

هذه هي أظهر معالم الفلسفة الوجودية بوجه عام ، مع إغفال الخلافات التي تقوم بين أتباعها ، فحسبنا ما ذكرنا فإن فيه ما يغني في الدلالة على تصور الوجوديين للفلسفة بوجه عام .

### تعقيب :

تعبّر وجهات النظر السالفة عن موقف أظهر المدارس المعاصرة من تعريف الفلسفة ، ولما كنا ننوي أن نعود في أبواب الكتاب التالية إلى الخوض في هذه الوجهات من النظر عرضاً ومناقشة ، فقد رأينا أن نقصر هذا التعقيب الموجز على مناقشة مهمة الفلسفة كما تبدو في التصورات السالفة الذكر :

لا يزال للتعريف التقليدي مكانه من تاريخ الفلسفة المعاصرة على نحو ما رأينا من قبل ، وإن ضاق به أصاب الاتجاهات التجريبية والوضعية والعملية والواقعية والوجودية على اختلاف نزعاتهم ، وشر ما يؤخذ على الاتجاه التقليدي (المثالي) أنه يوحى بأن صاحبه يعتزل الناس في برجه العاجي ، ويستغرق في تأملاته العقلية التي يحاول أن يتغلغل بها في مجاهل الوجود المحجب ، ويتعرف عن طريقها إلى أسرار النفس البشرية . . . إلى آخر هذه الدعوى العريضة التي أثارت خصوم هذا الاتجاه ، ولكن الواقع أن الفلسفة التقليدية — مع وجوه الخلاف البادية بين مذاهبها إلى يومنا الحاضر — قد كشفت عن كنوز

---

= ونشرته في أمريكا: Princeton University Press وفي إنجلترا Oxford University Press  
وأكبر مترجميه هو Walter Lowrie وضع عنه كتابين هما A short life of Kierkegaard  
والثاني Kierkegaard أما عن Heidegger قارن Existence & Being — وعن سارتر قارن :  
Existentialism and Humanism ( ترجمه وقدم له Philip Mairet ١٩٥٠ ثم قارن :  
Paul Foulquière : Existentialism (Eng. Trans. by Kathleen Raine).  
H. T. Blackham : Six Existentialist Thinkers).  
Norberto Bobbio : Philos. of Decadentism. A study of Existentialism.  
Emile Bréhier, Les Thèmes Actuels de la Philosophie (1954).

دكتور عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي

من الحقائق أضاءت الطريق أمام العلم التجريبي ، وحققت للبشرية منافع لم تقصد إليها قصداً مباشراً ، وفي تعقيبتنا على الماركسية بيان لصحة هذا الرأي ، بالإضافة إلى أن الفلسفة التقليدية قد قامت بوظيفة اجتماعية تتمثل في تأثيرها — المباشر وغير المباشر — على مجرى التاريخ البشرى ، يشهد بهذا الكثيرون من خصومها — من أصحاب الفلسفة التحليلية بوجه خاص<sup>(١)</sup> ، وإن كانوا يحدرون من المبالغة فيما كان لمذاهب الفلسفة التقليدية من تأثير على الحركات الاجتماعية<sup>(٢)</sup> . بل لا يستطيع منصف أن ينكر أن الفلسفة بمعناها التقليدي كان لها فضلها الملحوظ — من قديم الزمان — في توجيه الناس إلى قيسم الحق والخير والجمال ، بل في هدم الخرافة ودحض الأباطيل ، فأدت المهمة التي تريد أن تحتكرها الفلسفة التحليلية لنفسها ، بل يعترف أصحاب الوضعية المنطقية بأن مهمة الفلسفة اليوم تقوم في توضيح الأفكار وليس في كشف الحقائق<sup>(٣)</sup> . ومن ثم لا تقوم بنفس الوظيفة الاجتماعية التي نهضت بأدائها الفلسفة التقليدية منذ أقدم العصور ، والقول بأن التحليلات المنطقية أثرها — غير المباشر — على التوجيه الاجتماعي المستنير ، لا يبرر في رأينا الاستغناء عن وظيفة الفلسفة التقليدية في هذا الصدد — وفي حديثنا في الفصل الثاني من الباب التالي عن موقف الوضعية والوضعية المنطقية من رفض الميتافيزيقا ، وعن وجه حاجتنا إليها ، ما فيه الكفاية ، فليرجع إليه من أراد مزيداً .

أما عن موقف الفلسفة العملية من تعريف الفلسفة فخلاصة ما يقال فيه أنه موقف أمريكي . . . ! بمعنى أن أصحابه قد تأثروا بالبيئة الأمريكية الاجتماعية الصناعية التي عاشوا فيها حتى جاءت فلسفتهم العملية تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة وإنتاج المشروعات الضخمة ، وإن كان هذا

---

(١) انظر في حديثنا عن غاية الفلسفة ما يقوله في هذا الصدد برتراند رسل .

(٢) قارن : A. Pap, Elements of Analytic Philosophy, 1949, p. 477-78 .

(٣) قارن : Barnes, W.H.F., The Philosophical Predicament, 1950, p. 83 .

الوصف يشير الضيق في نفوس الفلاسفة الأمريكيين<sup>(١)</sup>.

إن وظيفة العقل في الفلسفة هي التوصل إلى الحقيقة في ذاتها ، بصرف النظر عن نتائجها وآثارها ، وقد اعتقد جمهوره المشتغلين بالفلسفة أن الأفكار الصادقة تنتج نتائج مرضية نافعة ، أما الفلسفة العملية فقد عكست هذه الآلية ، فرفضت الحقائق المطلقة ، واعتبرت المعرفة أداة لحل إشكال أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروعاً للتخلص من مأزق ، فإن نجحت المعرفة في هذا كانت حقاً أو صواباً ، وإن أخفقت كانت خطأ ، ولا عبرة بعد هذا بصدق الحقيقة في ذاتها . ومن ثم كان التحقق من صواب الفكرة أو خطئها مرهوناً بالمستقبل ، أى بالتجربة التى تثبت عملياً مدى نجاحها أو مبلغ إخفاقها ؛ من هنا ذهب نقاد الفلسفة العملية إلى أن القول بأن « الأفكار تنتج نتائج مرضية لأنها صادقة » أدنى إلى منطق الفلسفة الصحيحة من قولنا « إن الأفكار صادقة لأنها تنتج نتائج مرضية » ، ويبدو تهافت الموقف العملي من الناحية الفلسفية في قول « وليم جيمس » إن الفكرة الواحدة قد تكون صادقة في وقت ما ، ( أى حين تؤدي إلى نفع ) ، ثم باطلة في وقت آخر ( حين تفشل بعد هذا في تحقيق منفعة . . . ! ) أو أن الفكرة الواحدة تكون صواباً عند إنسان وخطأ عند إنسان آخر . . . ! ومسايرة هذا الاتجاه تبرر اعتبار الأخطاء حقائق صادقة في وقت ما ، أى متى أثبتت التجربة أنها في ذلك الوقت قد حققت نفعاً . . . !<sup>(٢)</sup>.

( ١ ) قال بهذا الطابع في الفلسفة الأمريكية العملية ( - البرجانية عند وليم جيمس ومذهب الذرائع Instrumentalism عند ديوى ) كثيرون من الباحثين ومنهم كورنفورث Cornforth ( في كتابه السالف الذكر ص ١٥٧ و ١١ و ٢١٤ ) وجورج سانتايانا ( ١٨٦٣ - ؟ ) Santayana وبرترند رسل ( ١٨٧٣ - ؟ ) B. Russell وضاق بهذا جون ديوى حتى قال إن مسايرة هذا الاتجاه - تأثر الفلاسفة بالبيئة الاجتماعية التى عاشوا فيها ( وهو أساس كتاب « رسل » في تاريخ الفلسفة الغربية ) - تبرر اتهام « رسل » بأن فلسفته تعبير عن الأرستقراطية البريطانية - على اعتبار أن « رسل » من طبقة اللوردات ، ولم ينكر رسل إمكان تأثره بطبقته - وهو اتهام الشيوعيين له - ولكنه - مع أسفه لضيق ديوى - يرى أن رأيه في مذهبه قد قال به كثيرون من النقاد ، انظر B. Russell, Hist. of Western

Philos., 1948, p. 854 - 855.

( ٢ ) قارن : 59 - 158 p. Bahm, Philosophy, 1953.



ويذكرنا هذا بالمذهب السوفسطائي ، بل لقد قال « شيلر » إن علينا أن نعود مرة أخرى إلى قول « پروتاجوراس » - الإنسان مقياس الأشياء جميعاً - لكي نتخذ أحكام الأفراد الشخصية نقطة بدء لنا ! ومعنى هذا أن شيلر قد أقر نزعة السوفسطائية التي أدت إلى الخلط بين الحق والباطل وامتناع وجود الخطأ ! وبذلك شادوا صرح الخطابة على أنقاض الفلسفة ! وما أصدق أفلاطون حين قال في محاوره « نيتاتوس » إن التسليم بمبدأ پروتاجوراس يؤدي إلى القول بأن حجج المجنون تعادل في صدقها حجج العاقل ، وأن رأى أقل الحيوانات شأنًا يعادل رأى الإنسان الحكيم العاقل فيه !

إن العمليين من أمثال ديوى يعلقون صدق الأفكار على المستقبل ( الذى يتم به اختبارها بالتجربة ) ، ولكن الفلسفة - تقليدية كانت أو وضعية - ترى أن الأفكار تكون صادقة أو كاذبة ، بصرف النظر عن مستقبلها ، بل يعلق « برترند رسل » - وهو من أعلام الفلسفة التحليلية - صواب الفكرة على عللها وأسبابها التي تثوى في الماضي ، حتى تستقل الحقيقة عن إرادتنا في الحاضر والمستقبل معاً ، وبذلك لا تتغير الحقيقة كلما أمكننا تغيير المستقبل ... (١) .

إن الأدنى إلى الصواب في منطق الفلسفة الصحيحة أن يقال - على عكس ما يقول العمليون - إن الفلسفة تلتمس الحقيقة الموضوعية في مظانها ، ومن الممكن بعد هذا الإفادة منها في تحقيق رفاهية البشر ، بذلك يخضع العمل للنظر ، ويقوم على ما يسفر عنه البحث العلمى والفلسفى من حقائق (٢) ، ولكننا مع هذا نحمد للبرجماتية نزعتها الواقعية الملحوظة ، فقد

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ( ١٩٥٣ ) ص ٢٧٧ ويحسن الرجوع في هذا الكتاب إلى الفصل الرابع من الباب الثالث وهو يتضمن عرض المذهب العلمى ومناقشته بشيء من التفصيل .

(٢) نقول البحث العلمى والفلسفى معاً ، لأن العمليين يطالبون بإخضاع حقائق العلم وحقائق الفلسفة معاً لمقتضيات العمل .

استمسكت المثالية بفكرة « معقولية » العالم التي ترجع إلى ما وراء عالم الشهادة ، وأصرت على أن ترد الكثرة البادية في الموجودات إلى مبدأ الوحدة ، فرفضت البرجماتية ذلك وقالت بتكثّر الموجودات وتعددتها ، وصرفت اهتمامها إلى الواقع وحصرت عنايتها في خدمة الإنسان في حياته العملية ، وفي هذه الظاهرة نفسها يقوم نقص هذا الاتجاه ! لأن إغراق أهله في النزعة العملية قد أفضى بهم إلى الاستخفاف بالبحث النظرى عن الحقيقة والاستهانة بالصبر الذى يقتضيه هذا البحث ، طالما كان من الميسور اقتناص النتائج والآثار العملية من أحصر الطرق ، وفي هذا مقتل الروح الفلسفية التى تتطلب مداومة البحث النظرى ، والمثابرة عليه ابتغاء الكشف عن الحقيقة . هذه كلمة مجملّة ستزداد وضوحاً بتعييننا التالى على موقف الماركسية ، ووبعودتنا إليها في مناسبات أخرى .

أما عن تصور الماركسيين لمفهوم الفلسفة ومهمتها فيعييه إنكارهم للفلسفة التقليدية الميتافيزيقية ، اعتقاداً منهم بأن التفكير المجرد لا تأثير له على مجرى التاريخ ، وأن من العبث أن يزاول الإنسان النظر العقلى لمجرد الكشف عن الحقيقة ، فشاركوا في هذا أصحاب الفلسفة العملية ؛ إن مباشرة النظر العقلى لا يبررها فى رأى الماركسيين إلا اتصال هذا التأمل بالعمل ، أى بتغيير الأحوال الاقتصادية تغييراً ينتهى بالقضاء على الفوارق الطبقيّة ، من أجل هذا استعاض الماركسيون فى ماديتهم الجدلية عن الأفكار بقوى الإنتاج وعوامل الاقتصاد ، وتعذر عليهم الاعتقاد بأن للميتافيزيقا - وهى نتاج النظر العقلى المجرد - أى تأثير على مجرى الوقائع ، إن ماركس يميز بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية ، فالأولى عنده هى النظر العقلى فى طبيعة الحقيقة reality ، وليس لهذا التفكير المجرد علاقة بحقائق الواقع facts ، وأما المادية الجدلية فيتوحد فيها النظر والعمل ، فيكون للفكر على الدوام دلالة عملية ، بمعنى أن صاحبه لا يزاوله إلا فى ضوء الأفعال الممكنة ،

وأن معرفتنا للعالم تمكنتنا من التأثير فيه ؛ من هذا تميزت المادية الجدلية من كل الآراء الميتافيزيقية ، حتى لينكر أصحابها إمكان وصفها بأنها ميتافيزيقية ، بالمعنى التقليدي الذي يجعلها مجرد معرفة بالحقيقة لذاتها ، وعلى أساس هذه النظرة الماركسية ابتعدت الميتافيزيقا عن تفسير التاريخ والعمل معاً<sup>(١)</sup> .

ولو أن ماركس الذى استمد ماديته الجدلية من جدل هيغل قد مضى مع هيغل إلى نهاية الشوط ، لعرف أن التفرقة القاطعة بين النظر والعمل ضلال مبین ، إن التفكير ينظم العالم ويؤثر في مجرى أحداثه ولو لم يقصد هذا التفكير مباشرة إلى تحقيق ذلك ، فما ينتهى إليه النظر العقلى المجرد في العالم وشئونه ، يؤثر لا محالة أعمق التأثير في تفسير وقائعه ؛ إن الرجل البدائي يفسر أحداث الكون بإرجاعها إلى علل خفية ، والمستنير يردها إلى عللها الحقيقية ، ولو لم تكن معرفة العلل الحقيقية من الأهداف المباشرة لتعليمه ؛ ومزاولة النظر العقلى المجرد تغير نظرة صاحبها إلى الوقائع والأحداث ، وتساهم في توجيه حياته بأوفر نصيب ، ولو لم يقصد بالنظر العقلى هذا التوجيه العقلى المستنير في زحمة الحياة .

إن العلوم الطبيعية في نظر الناس على اتصال وثيق بحياتنا العملية ، ومع هذا فالأصل في دراساتها تفسير أحداث الكون وظواهره - بمناهج تجريبية - لغير ما غاية عملية مباشرة ، إن مهمة العالم أن يتوصل إلى قانون أو نظرية يفسر بها الظواهر التي يدرسها ، أما الاستفادة من هذا القانون عملياً ، أو استغلال هذه النظرية في حياتنا الدنيا فن شأن الخترعين ورجال الأعمال ؛ وهذه التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشرى من أن يفيد من فتوحات العلم ومكتشفاته ؛ وشبهه بهذا يمكن أن يقال في الفلسفة الميتافيزيقية ، إنها تقصد إلى تفسير العالم تفسيراً عقلياً ، ولا تهدف من وراء

هذا إلى غاية عملية مباشرة ، ومع ذلك لا ينكر فضل مذاهبها في التطور بالحياة الإنسانية إلى الكمال إلامكابر ؛ وقد أشرنا من قبل إلى خطر الوظيفة الاجتماعية التي تؤدها الفلسفة في التطور بالمجتمع إلى الكمال .

هذا النقد ينصب على موقف الماركسية والفلسفة العملية البرجماتية السالفة الذكر ، بل ينسحب على كل مذهب من مذاهب الذين تعجلوا خدمة الحياة حتى رفضوا النظر العقلي المجرد ، وسخروا العقل مباشرة لخدمة الإنسان ، فتوقف العقل في منتصف الطريق وفاته كشف الكثير من الحقائق . . ! إن البحث العلمي أو الفلسفي لا يتقدم إلا متى تحرر أصحابه من قيود الغايات العملية والدينية المباشرة المحددة ؛ هذه حقيقة يشهد بها استقراء تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة منذ أقدم العصور .

وفي موقف الماركسية من الفلسفة مآخذ أخرى كثيرة ، لا يتسع المقام لبيانها أو تفصيل الحديث فيها ، فحسبنا أن نشير إلى بعضها موجزين :

يبدو لنا أن نظرة الفلسفة العملية ( البرجماتية ) مع كل ما عيب عليها ، أوسع من نظرة الماركسية للفلسفة - مع اشتراكهما في الاتجاه إلى تحويل الأفكار إلى أعمال - فالأولى تُوجّه الفكر مباشرة إلى العمل المنتج من غير أن تحدد نوع هذا العمل ؛ أما الماركسية فإنها تحصر جهودها في تعديل الأحوال الاقتصادية وحدها ، على اعتقاد أنها علة كل نهوض وسرّ كل تقدم مَرَجُوجٍ<sup>(١)</sup> ؛ ومع اعترافنا بأثر هذا العامل الفعّال في حياة الشعوب وحضاراتها ، يبدو لنا أن العوامل التي تؤثر في حياة الشعوب وتوجيهها

---

(١) صرح إنجلز في رسالة له عام ١٨٩٠ بأنه وماركس قد بالغوا في تقدير الآثار التي تنجم عن العوامل الاقتصادية ، بل صرح لصديق له بأنه مع ماركس يحملان نصيباً في تبعة مغالاة أتباعهما في الاهتمام بآثار العوامل الاقتصادية ، ويعترف بأنهما أغفلا العوامل الأخرى في تفسير التاريخ ، إذ كان النزاع بينهم وبين خصومهم ( الذين ينكرون أثر العامل الاقتصادي ) من الشدة بحيث لم يجدا وقتاً ولا فرصة لإنصاف العوامل الأخرى !

أشمل وأعم وأعق من ظروفها الاقتصادية ، فالحياة العلمية والعقلية والأدبية عامة لها تأثيرها الملحوظ في تطور الحضارات ومصائر الشعوب ، بل كثيراً ما تؤثر حتى في تشكيل الحياة الاقتصادية نفسها فيما تقول الروحية التاريخية<sup>(١)</sup> .

بل إن تطبيق الماركسية — والماركسيون لا يفهمون الأفكار إلا محولةً إلى أفعال — يقتضي فناء الفرد في الدولة وحرمانه من أبسط حقوقه في حرية التفكير والتعبير ، ولا يمكن أن تساغ بهذا الوضع حياة إنسانية .

وكثيراً ما ينتهي التفلسف بصاحبه إلى أفكار يعتقد في صوابها فيعتقدتها ويدود عنها ، ولكنه يكون في نفس الوقت على استعداد للتخلي عنها متى ثبت له بالدليل المنطقي بطلانها ، وليس هذا هو حال الماركسية — مطبقةً عند دعائها في الوقت الحاضر — ولا يستقيم هذا مع أظهر خصائص المعرفة الفلسفية كما سنعرف بعد ، إن الفلسفة لآخيا سليمة في جومن التعصب الخائق في أية صورة من صورهِ<sup>(٢)</sup> — حسبنا هذا في بيان هذا الاتجاه ومناقشته .

أما عن موقف الوجودية فحسبنا أن نقول إنها في دراساتها لاتعرف غير هذا الإنسان المحسوس الذي يجمع بين عناصر لايتسرفصل بعضها عن بعض ، هي الجسم والنفس والشعور والعالم الخارجى والأنا والآخرى ، إنها تهتم بحياة الإنسان الخاصة والمواقف التي يجد نفسه حيالها — وهى التى تربطه بالآخرين — ولكنها لاتستطيع أن ترقى إلى دائرة الوجود الإنسانى ، لأن تجاوز الوجود الذاتى يتنافى مع أخص مميزاتهِ ، وهو التقيد بدراسة الوجود الخاص ، إن الإنسان فرد في مجتمع يقتضيه واجبه أن يرعى مصلحة هذا الكل الذى

---

(١) تطلق المادية التاريخية **Historical Materialism** على المذهب الذى يرد حضارات الأمم ويفسر حياتها العلمية والفنية . . . بأسباب اقتصادية ، وتعارضها الروحية التاريخية **Historical Spiritualism** التى ترى أن الحياة الدينية والأدبية والعلمية والعقلية هى التى تفسر الحضارات وتشكل حتى الحياة الاقتصادية ، ولعل الأصح أن يقال إن التاريخ تفسره عوامل روحية ومادية معاً !

(٢) اقرأ كذلك **Massimo Salvadori, The Rise of Modern Communism**

طبعة أولى سنة ١٩٥٣ في الملحق الأخير "A Liberal Answer to Communism" .

ينتمى إليه ، دون أن يفقد هذا جوهر حريته ، أو يُذِيب في دائرة المجتمع فرديته — وهذا هو أخص ما يميز الديمقراطية الصحيحة .

كانت الفلسفة التقليدية قد شطرت الوجود إلى ثنائية هي الروح والمادة أو العقل والجسم أو ما يدخل في هذا المعنى ، فقضت الوجودية على هذه الثنائية حين رأت أن ما يظهر من الشيء هو حقيقته ، وكفّت نفسها بهذا مشقة التوفيق بين طرفي الثنائية المتعارضين ، ولكنها ناءت بتفسير الكثير من ظواهر الوجود ، وأخطأها التوفيق في فهم الكثير من مشكلاته .

وإذا كانت قد أقرت حرية الإنسان ومكنت لفرديته فإنها — إلى جانب غلوها الذي طغت به على صالح المجتمع كما أشرنا من قبل — قد انتهت بدراساتها للإنسان إلى أن حياته تزخر بالضيق وتنتهى بالموت والعدم ، فكانت بهذا قصة هزيمة ويأس وتشاؤم .

وعلىنا أن نعرف أن قيام الإنسان بواجبه نحو قيم المجتمع الذي يعيش فيه ، لا يطعن في حريته ، ولا يتنافى مع استقلال شخصيته ، بل عليه أن يشارك في تحقيق المصالح المشتركة ، وأن يتعاون مع أقرانه على تحقيق الخير العام ، فإنه يفيد من هذا الخير ويشارك في التمتع بآثاره ، وهو يخضع لقيم المجتمع بمحض حريته ، ولا يجوز له أن يتمرد عليها إلا متى كانت هزيمة بالية تعوق التقدم وتعرقل التطور<sup>(١)</sup> .

بل إن الوجودية ليست جديدة كما يظن البعض ، فقد عرفت نواتها في فلسفة سقراط وأفلاطون وأوغسطين وبسكال وغيرهم من فلاسفة إنسانين ، بل إن مرجع ذبوعها في العصر الحديث إلى عوامل في مقدمتها قيام الحرب العالمية وما ترتب عليها من محن ، إذ افتقر الناس إلى الشعور بالطمأنينة والاستقرار ، فانصرفوا عن الفكر المجرد إلى النظر في حياة الإنسان اليومية .

---

(١) انظر كتابنا : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها ( في مناقشتنا للوضعية الأخلاقية في الفصل الأول من الباب الخامس .

بل إن من كبار مؤرخي الفلسفة المعاصرة من اعتبر الوجودية من أظهر الأعراض التي توحى بانحيار المذاهب الفلسفية التي تميز عصرنا الراهن ، وقد صرح « برييه » بأن كتاب سارثر « في الوجود والعدم » مع كل ما يتضمنه من صنوف التحليل الدقيق ، ينطوى على ألوان من خيبة الرجاء يصادفها الفيلسوف في بحثه عن الوجود<sup>(١)</sup> .

وبعد فحسبنا هذا إبانة عن الموقف الذي اتخذته أظهر مدارس المعاصرين من مفهوم الفلسفة ، ومن هذا نرى أن الفلسفة ليس لها تعريف معتمد تلتقى عنده وجهات نظر الفلاسفة<sup>(٢)</sup> ، كما هو الحال في العلوم الجزئية وموقف العلماء من تعريف كل منها ، إن مذاهب الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كل فيلسوف بطابعه الخاص ، بعكس الحال في العلم بمعناه الضيق Science إذ تلتقى عند نتائج آراء العلماء ، لأن التثبت من صحتها ميسور بالالتجاء إلى التجربة ، وتتكفل موضوعية objectivity البحث في العلوم الجزئية بإخفاء الطابع الفردي ، وهذا ما لا يتيسر في البحث الفلسفي — وسيزداد هذا وضوحاً في الفصل التالي .

---

(١) انظر E. Bréhier : Les Tèmes Actuels de la Philosophie. 1954.

ص ٦٩ وما بعدها .

(٢) بالإضافة إلى ما أسلفنا قارن ما يقوله شيخ الفلاسفة المعاصرين في انجلترا « رسل »

B. Russell في مطلع الفصل الأول من كتابه An Outline of Philosophy .

### ٣ - موضوع الفلسفة

تمهيد - (١) مبحث الوجود - (ب) نظرية المعرفة - (ح) مبحث القيم - (د) في  
فلسفات العلوم :: (١٠) فلسفة القانون - (٢) فلسفة الدين - (٣) فلسفة التاريخ -  
(٤) فلسفة السياسة - (هـ) في استقلال العلوم الإنسانية : (١) علم النفس - (٢) علم  
الاجتماع - (ز) تعقيب .

تمهيد :

كان المفروض أن يغنى ما أسلفناه في مفهوم الفلسفة عن الحديث في تحديد  
موضوعها ، ولكننا آثرنا أن نُقرّد موضوعها بالحديث لنزيده وضوحاً  
وجلاءً ، بالإضافة إلى أن مناهج البحث الحديثة قد يسرت استقلال المجالات  
الفلسفية بعضها عن بعض ، فبدت حدود موضوعاتها عند المحدثين أوضح  
منها عند القدماء ، وأن الفلسفة الحديثة قد أدركتها تطوّرات أدّت إلى  
استبعاد بعض فروعها من نطاقها ؛ من أجل هذا آثرنا أن نعقّب على تعريفها  
وتحديد مفهومها بكامة موجزة تزيل عن موضوعها اللبس والإبهام .

والمعروف أن جمهرة الفلاسفة على اتفاق في أن للفلسفة موضوعاً تعالجه ،  
وأن طبيعة موضوعها تحدد مناهج بحثها ، شأنها في هذا شأن العلم الطبيعي ،  
له موضوع يترتب عليه منهج يلائم طبيعة الموضوع الذي يدرسه ؛ فإذا  
تحدد موضوع الفلسفة الميتافيزيقية بالوجود اللامادي ، تحتم أن يكون منهج  
البحث فيه عقلياً استنباطياً ، ولا يمكن أن يعالج مثل هذا الموضوع بمناهج  
التجربة ؛ وإذا تحدد موضوع العلم الطبيعي بالجزئيات المحسوسة ، كان  
أنسب منهج لدراستها اصطلاح المنهج التجريبي<sup>(١)</sup> ، ولكن الوضعيين قد  
أنكروا هذا الموقف التقليدي ، وزعموا أن الفلسفة غير ذات موضوع  
— كما سنعرف في الباب التالي — واستبعد أتباع الوضعية المنطقية الميتافيزيقا

(١) قد يقال عكس هذا ، أن منهج الدراسة يحدد موضوعها .



من مجال البحث ، على اعتبار أن قضاياها فارغة لا تحمل معنى ، ورأوا أن الفلسفة منهج بغير موضوع ، هي مجرد طريقة لتحليل الألفاظ تحليلًا منطقيًا على نحو ما عرفنا في حديثنا عن الموقف الوضعي من تعريف الفلسفة ، وانصرفت بقية الفلاسفات المعاصرة عن دراسة الوجود المطلق المجرد ، والبحث في طبيعة المعرفة وتحديد مصادرها على نحو ما عرفنا في حديثنا السالف ، ولكننا نرى مجازاة للاتجاه التقليدي في فهم الفلسفة — مع التطورات التي أدركته — أن نحدد موضوع الفلسفة في وضعه التقليدي الشائع ، وبهذا نقول إن الفلسفة تشمل ثلاثة مباحث رئيسية هي الوجود والمعرفة والقيم<sup>(١)</sup> .

### (١) الأنطولوجيا أو مبحث الوجود :

فأما الأنطولوجيا *Ontology* أو مبحث الوجود فيشمل النظر في طبيعة الوجود على الإطلاق مجرداً من كل تعيين أو تحديد ، بذلك يترك للعلوم الجزئية البحث في الوجود من بعض نواحيه ؛ فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير ، والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث هو كم أو مقدار ؛ أما البحث في الوجود من حيث هو وجود على الإطلاق فن شأن مبحث الوجود — ما بعد الطبيعة عند القدماء — وبهذا تنصرف العلوم الجزئية إلى البحث في ظواهر الوجود ، ويدخل في مبحث الأنطولوجيا البحث في خصائص الوجود العامة لوضع نظرية في طبيعة العالم ، والنظر فيما إذا كانت الأحداث الكونية تقوم على أساس قانون ثابت أو تقع مصادفة واتفاقاً ، وفيما إذا كانت هذه الأحداث تظهر من تلقاء نفسها أم تصدر عن علل ضرورية تجري وفق قوانين المادة والحركة ، وفيما إذا كانت — هذه الأحداث — تهدف إلى غايات أم تجري عفواً عن

<sup>(١)</sup> Wolf, Recent & Contemporary Philosophy p. 452. ff. (in An

Outline of Modern Knowledge).

غير قصد أو تدبير ، وفيما إذا كان هناك إله وراء عالم الظواهر المتغيرة ، وفي صفات الله وعلاقته بمخلوقاته ، وفيما إذا كان الوجود مادياً صرفاً أو روحياً خالصاً أو مزاجاً منهما . . . إلى غير هذا من ميادين الدراسات التي تدخل في هذا المبحث ، وقد وضعت فيها عشرات المذاهب حلا لهذه المشكلات الفلسفية . وسنزيد هذا وضوحاً في الباب الثاني من هذا الكتاب .

### ( ب ) الإستمولوجيا أو نظرية المعرفة :

أما الإستمولوجيا Epistemology أو نظرية المعرفة فتخدم المبحث السالف الذكر ، إذ يراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعاً للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها ؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها ؟ إلى آخر هذا الذي سنفصل في بيانه في الباب الثالث من هذا الكتاب .

وكثيراً ما يطلق المؤرخون ما بعد الطبيعة - الميتافيزيقا - على مبحث الوجود والمعرفة ، وقد كانت الفلسفة عند القدماء أصلاً تنصب على مباحث الوجود ، أما عند المحدثين فإنها في جملتها تبحث الوجود من خلال نظرية المعرفة كما أشرنا من قبل .

### ( ح ) الأكسيولوجيا أو مبحث القيم :

أما الأكسيولوجيا Axiology أو فلسفة القيم فتعرض للبحث في المثل العليا Ideals أو القيم المطلقة Ultimate Values=ideals وهى الحق والخير والجمال

Truth, Goodness, Beauty من حيث ذاتها لا باعتبارها وسائل إلى تحقيق غايات ، هل هي مجرد معانى فى العقل تُقوّم بها الأشياء ؟ أم أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذى يدركها ؟ .. إلى غير هذا من مباحث يتضمنها علم المنطق وعلم الأخلاق وعلم الجمال بمعناها التقليدى ( أى من حيث هى علوم معيارية normative تبحث فيما ينبغى أن يكون ، وليست علوماً وضعية positive تقصر دراساتها على البحث فيما هو كائن ) .

فعلم المنطق يضع القواعد التى تعصم مراعاتها العقل من الوقوع فى الزلل ، أى يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم<sup>(١)</sup> .

وعلم الأخلاق يضع المثل العليا التى ينبغى أن يسير سلوك الإنسان بمقتضاها أى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه تصرفات الإنسان .

وعلم الجمال Aesthetics يضع المستويات التى يقاس بها الشئ الجميل ، أى أنه يبحث فيما ينبغى أن يكون عليه الشئ الجميل . وهذه العلوم المعيارية الثلاثة تؤلف ما نسميه « بالأكسيولوجيا » أو فلسفة القيم .

ومن هذه المباحث الثلاثة : الوجود والمعرفة والقيم بمختلف فروعها ، تأتلف — عند جمهرة الفلاسفة — الموضوع الرئيسى للفلسفة بمعناها التقليدى — وإن رفضت الفلسفات المعاصرة هذا التصور ، كما عرفنا من قبل ، وفى حديثنا عن تصور هؤلاء المعاصرين لمفهومها ما يغنى فى تفسير موقفهم من موضوعها فليرجع إليه من شاء<sup>(٢)</sup> .

#### ( ٥ ) فى فلسفات العلوم :

ولكن من مؤرخى الفلسفة من يلحق بها دراسات أخرى يجعلها فروعاً لها أو ذيلًا ملحقاتاً بها ، وأظهرها :

---

( ١ ) انظر ( فى الفصل الثانى من الباب الرابع ) التطورات التى أدركت هذا المنطق حديثاً والفصل الثالث من ذلك الباب لتطورات علم الأخلاق .  
( ٢ ) انظر ص ٥٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

١ - فلسفة القانون :

ألحقها بعض الباحثين ذيلاً للفلسفة ، وكانت أول أمرها جزءاً من فلسفة الأخلاق ثم اعتبرت ذيلاً ملحقاً بالدراسات الأخلاقية ، إذا اهتم علماء القانون في القرن الماضي بالبحث في العلاقة التي تربط بين القانون والأخلاق<sup>(١)</sup> ، ولكن جمهرة العلماء قد فصلوا يعد هذا بين فكرة العدالة التي تقررها قوانين الدولة وفكرة الأخلاقية Morality التي يكون الإلزام فيها باطنياً يصدر عن الضمير أو يمليه العقل ، فتتمثل العدالة في مجموعة من القوانين تفرضها الدولة على مواطنيها ، وجعل « كانط » Kant القانونية هي العمل وفقاً للقانون في الظاهر ؛ أما فلسفة القانون فتغفل النظر في الحقائق القانونية الجزئية وتهتم بدراسة المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية ، وتعنى بالبحث في المفهومات الكلية التي يستخدمها رجال القانون كمفهوم الفعل والنية والإرادة والقصد والعلية والحرية والعدالة والتعبد والعقاب ونحو هذا من مفهومات ، إلى جانب أنها تضطلع بوضع نظرية عامة في طبيعة القانون ولا تهمل البحث في المناهج التي يصطنعها رجال القانون<sup>(٢)</sup>

وتعزى فلسفة القانون إلى « منتسكيو + ١٧٥٥ Montesquieu الذي اعتبر القانون صدى لطبيعة الاجتماع البشري وليس وليد سلطة دينية أو أخلاقية أو غير ذلك ، وقد أوضح في كتابه « روح القوانين » أن الشعوب تختلف في عرفها

---

(١) قارن : Roscoe Pound, Philos. of Law (in : Twentieth Century

Philosophy, 1947, p. 81.

(٢) قارن : Külpe p. 76 - 81 ومن شاء التوسع فليرجع إلى :

Kohler, J., philosophy of Law,

My Philosophy of Law (a Symposium), 1941.

D'Entrèves, A.P., Natural Law, An Introduction to Legal philosophy

Hegel, G. W. F., Philos of Right.

Pound, R., Introduction to the philosophy of Law 1922.

Stammler, R., The Theory. of Justice, 1923.

Laski, H., The state in the Theory of Practice 1923.

وتقاليدها ، ومع هذا كله فإن سلوكها يصدر عن قواعد ثابتة تستلزمها طبائع الأشياء ، ولا يكون استجابة لميل أو هوى ، وتابعه في هذا اللون من الدراسة الكثيرون من الباحثين .

## ٢ — فلسفة الدين :

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة الدين التي أدخلها البعض في نطاق الفلسفة ، وفرّقوا بينها وبين علم اللاهوت أو الربوبية ( ويسميه مفكرو الإسلام بعلم الكلام أو التوحيد ) ، فاللاهوت مهمته البحث في عقيدة دينية معينة ومحاولة تأييدها بالحجة والمنطق ، أما فلسفة الأديان فتتخطى علوم اللاهوت إلى البحث في المفاهيم الكلية التي تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحى والمعصية والعبادة ونحوها<sup>(١)</sup> .

وقد كانت فلسفة الدين جزءاً من ما بعد الطبيعة عند القدماء ، ثم استقلت عنها وكانت عند بعض أتباعها حرباً على الأديان ، وعند بعضهم الآخر تأييداً للعقائد الدينية وتدعياً لتعاليمها<sup>(٢)</sup> ، وظهرت مذاهب فلسفية دينية أشهرها مذهب التآليه Theism بفروعه ( كمذهب التوحيد Monotheism والشرك Polytheism ووحدانية الوجود Pantheism والحلول Incarnation ومذهب

---

( ١ ) قارن : Külpe ch. XI وقارن كليمانت وب C. Webb : الدين والفلسفة والتاريخ — ترجمة توفيق الطويل في مجلة الجمعية المصرية للدراسات التاريخية في عددها الثاني من المجلد الثالث في أكتوبر ١٩٥٠ .

( ٢ ) قارن : Bahm, Philos. ch. 25 (Philos. of Religion) p: 339 ff.

Brightman, E.S. Philosophy of Religion., 1940.

Edwards, (D. Tiall), The Philosophy of Religion, 1930.

Wright W.K., Student's Phils. of Religion, 1922.

الطبيعيين الإلهيين Deism ) ومذهب الإلحاد Atheism<sup>(١)</sup> إلى غير ذلك من مذاهب . وقريب من هذا يمكن أن يقال في فلسفة التاريخ .

### ٣ - فلسفة التاريخ :

تعنى فلسفة التاريخ بتفسير مجرى التاريخ - في ضوء نظرية فلسفية عامة - موحداً في كل غير مفصل إلى أحداث ، وتضع لعلم التاريخ أساساً فلسفياً بتمحيص المنهج الذى يصطنعه المؤرخون ( تجريبياً كان أو استنباطياً أو مزاجاً منها ) ومناقشة تحليل المصادر التاريخية ودراسة المصطلحات العامة التى يستخدمها المؤرخون فى تفسير الوقائع التاريخية ( كالعلية والفرض والقانون ونحوه ) ولا تعنى فلسفة التاريخ بمجرد سرد الوقائع وتفسيرها ، بل ترى أن الإنسانية تسير بمقتضى قوانين ثابتة تتخطى الزمان والمكان ، ولا تجرى وفق الأهواء أو المصادفات ، ومن ثم كانت مهمة فلسفة التاريخ أن تكشف عن هذه القوانين التى تفسر تاريخ البشرية موحداً فى كل ، وتتميز عن علم التاريخ - فوق عمومية مجالها - باصطناع منهج عقلى يقوم على فرض الفروض وتأييدها بأدلة تتمشى مع منطق الواقع ، وبالاستدلال بأحداث الماضى على ميول الإنسان وأفكاره التى كانت حوادث التاريخ تطبيقاً لها ، وتأويل الحوادث التاريخية فى ضوء نظرية فلسفية<sup>(٢)</sup> - كما أشرنا منذ حين - وهى

---

(١) مذهب التأليه أو المؤهولة هو مذهب الذين يعتقدون فى الألوهية ، فإن قالوا بوجود إله واحد كانوا من أتباع مذهب التوحيد ، وإن قالوا بأكثر من إله كانوا من أصحاب مذهب الشرك ، وإن قالوا بأن الله والعالم حقيقة واحدة إذا نظرت إليها من حيث هى علة لذاتها فهى الله ومن حيث هى معلولة لذاتها فهى المخلوقات كانوا من أصحاب وحدة الوجود ، وإن قالوا إن الله حال فى مخلوقاته كانوا من أصحاب الحلول ، فإن أقروا بالله وأنكروا الوحي والرسول والكتب المقدسة والعناية الإلهية بحجة أن العقل وحده قادر على معرفة الله كانوا من أصحاب المذهب الطبيعي الإلهي ، ويسمى الغزالي - فيما نعتقد - بالطبعيين ( انظر المنقذ من الضلال فى : أصناف الفلاسفة ) أما منكرو الألوهية فى كل صورها فهم الملحدون ويسمى الغزالي بالدهريين أو الزنادقة .

(٢) قارن : المدخل إلى الفلسفة فصل (١٢) .

تشبه فلسفة العلم<sup>(١)</sup> من حيث إن كليهما تمكنا من تمحيص مناهج البحث (في العلوم أو في التاريخ) تمحيصاً نقدياً ، وتوضح المشاكل العامة التي لا يعرض لمعالجتها العلم أو التاريخ ، وفي هاتين الوظيفتين ما يبرر قيام كل من هاتين الفلسفتين<sup>(٢)</sup> بهذا يُفسّر التاريخ تفسيراً فلسفياً ، ويتحدد المكان الذي يحتمله تاريخ الإنسان في مأساة الوجود .

وقد كان القديس أوغسطين + ٤٣٠ St. Augustine أول من فلسف التاريخ وإن طبعه بطابع ديني ، إذ جمع في « مدينة الله » بين الماضي والحاضر والمستقبل في مأساة واحدة ، هي مأساة الإثم والفداء ، وأقام تفسيره للتاريخ على أساس من العناية الإلهية ، وسادت هذه الفكرة فلسفة التاريخ في العصور الوسطى .

وفي القرن الثامن عشر استبدل الباحثون في فلسفة التاريخ بفكرة العناية الإلهية فكرة التقدم (العقلي) وهو تقدم يسير في اتجاه واحد إلى غير غاية يهدف إليها ، ويتميز هذا القرن بظهور الفيلسوف الإيطالي الذي تعزى إليه بحق نشأة فلسفة التاريخ ، وهو « فيكو » + ١٧٤٤ J.B Vico بكتابه القيم « العلم الجديد Scienza Nouva » .

وظهر بعده بقليل كتاب هيردر Herder's Ideas for a Philosophical Hist. of Mankind الذي يرجع إلى نشر الشطر الأول منه ( عام ١٧٨٤ ) فضلُ الاهتمام بفلسفة التاريخ كموضوع مستقل ، ذلك الاهتمام الذي سرعان

---

( ١ ) لمعرفة شيء عن فلسفة العلم اقرأ : في كتاب فلسفة القرن العشرين السالف فصلا كتبه « لنزن » V. F. Lenzen وكذلك :

Werkmeister, W.H., Philosophy of Science, 1940.

Toulmin, S., Philos. of Science, (1953).

ومجموعة المصادر المشار إليها في المصدرين السالفين ثم الفصل الثاني من هذا الباب في هذا الكتاب .

Roscoe Pound, Philos. of Law (in : Twentieth century ( ٢ )  
philos., p. 18 ff).

ما تضاعف بعد ظهور كتاب « هيجل » + ١٨٣١ « محاضرات في فلسفة التاريخ »  
Lectures on the Philos. of History الذى نشر بعد مئاته بستة أعوام .  
وفي القرن التاسع عشر أخذت فكرة التقدم السالفة الذكر تستند إلى نظرية  
التطور كما بدت عند داروين + ١٨٨٢ Darwin وهربرت سبنسر + ١٩٠٣  
H. Spencer اللذين ينتهى التطور عندهما بالإنسان . وفي منتصف القرن التاسع  
عشر ظهرت محاولات جديدة في تفسير التاريخ في ضوء العلم ، فنشأت نظرية  
« أوجيست كونت » Comte الوضعية التى تجعل فلسفة التاريخ دراسة واقعية  
للمائفة من الظواهر الطبيعية لا تدخل فى نطاق علم التاريخ ، إنها نظرية فى  
الأوضاع التى تقوم عليها الجماعة الإنسانية والظروف التى اكتنفت تطورها  
فى الماضى ، أو تحيط بها فى وضعها الراهن ، وتسير هذه النظرية بمقتضى قانون  
الأنوار الثلاثة الذى سنعرض له فى الفصل الثانى من الباب الثانى ، بهذا  
القانون يفسر كونت المراحل التى مرت بها الإنسانية منذ فجر حضارتها الأولى  
حتى قمة حضارتها فى عصره ، ومن ثم كانت فلسفة التاريخ عنده تعبيراً  
حسباً عن نظريات علم الاجتماع وتحقيقاً عملياً لقوانينه ، وهى تستند إلى فكرة  
الوحدة بمعنى أنها تعتبر الجنس البشرى وحدة اجتماعية هائلة تقوم على مبدأ  
يسبق فى جرأة مستقبلاً لا سبيل إلى الجزم به<sup>(١)</sup> وظهرت نظريات فيزيقية  
تؤكد عامل الجو والطعام علة للتطور الاجتماعى ، وإن كان توماس « بكل »  
+ ١٨٦٢ T. Buckle - أحد رواد هذا الاتجاه - لم يغفل العقل الإنسانى  
عاملاً من عوامل التقدم الاجتماعى - كنظرية كارل ماركس فى الإنتاج  
والتوزيع والكفاح الطبقي المتضمن فيهما ، ومع أن نظرية ماركس وإنجلز  
مادية فى أصلها ، إلا أنها لم تغفل أهمية الدور الذى تقوم به العوامل الناجمة عن  
هذه الظروف ( من عقل ونظم ومثل العليا ) وسأيرت هذه الحركات

---

(١) قارن ( فيما يتصل بنظرية كونت ) كتاب Lévy - Bruhl : « فلسفة أوجيست  
كونت : وله ترجمة للزميلين الدكتور محمد قاسم والدكتور السيد بدوى ( ك ٣ ف ٥ ) .



نظريات أنثروبولوجية وُضعت لفهم المجتمع الإنساني ، والاعتراف بفضل  
الرجل البدائي على نشأة النظم الإنسانية<sup>(١)</sup>

وفي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اتجه المثاليون من  
فلاسفة أوروبا ( من أمثال ديلثي Dilthey وريكرت Rickert في ألمانيا  
وكروتشه Croce في إيطاليا ) إلى القول بأن التاريخ يزودنا بمعرفة يمكن  
اعتبارها معرفة واقعية فردية بالقياس إلى المعرفة المجردة العامة التي تمدنا بها  
العلوم الطبيعية ، ولم يعرف فلاسفة الجزيرة البريطانية هذا النوع من الفلسفة  
التاريخية ، فالحسيون منهم نفروا من طابعها الميتافيزيقي ، والمثاليون ( من  
أمثال برادلي + ١٩٢٤ Bradley ويوازانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet )  
لم يفتنوا إلى هذه الفلسفة حتى يساهموا في إقامتها<sup>(٢)</sup> .

حسبنا هذه الإمامة الموجودة في فلسفة التاريخ ، فإن في المعروف من  
مصادرها ما يسد حاجة الذين ينشدون الإفاضة<sup>(٣)</sup> .

#### ٤ - فلسفة السياسة :

وقريب من هذا يمكن أن يقال في فلسفة السياسة ، كانت فلسفة الأخلاق  
عند القدماء تدبر سلوك الفرد ، وفلسفة السياسة تدبر حكم المجتمع الذي ينتمي إليه  
الفرد ، ومن هنا اعتُبرت فلسفة الأخلاق عندهم جزءاً من فلسفة السياسة ،

---

J. E. Boodin Philosophy of History, (in : 20th Century Philos ), ( ١ )  
p. 89, ff.

W. H. Walsh, An Introduction to Philos. of History 1st edition ( ٢ )  
1953 ولا سيما الفصل الأول عن حقيقة فلسفة التاريخ .

( ٣ ) بالإضافة إلى المصادر السالفة في صلب الكلام وهوامشه يمكن الرجوع إلى :

Schlegel, F. von, Philosophy of History.

Klibansky, M.H., Problems of Historical Knowledge, 1938.

Berdyayer, N.A, The Meaning of History, 1936.

Bury, J. B , The Idea of Progress, 1920.

Aron, Introduction à la Philosophie de l' Histoire.

وعالجهما القدماء باعتبارهما علماً واحداً ، فكانت الفلسفة السياسية عند أفلاطون — كما بدت في « الجمهورية » و « القوانين » و « السياسى » تتصل بالفلسفة في مذهبه وتكوّنان كلا متسقاً فيما يقول الأستاذ « برييه » + ١٩٥٢ E. Bréhier وكان أرسطو يدرس الأخلاق كمقدمة لفلسفته السياسية ، ولكن جمهرة المحدثين وإن تغيرت نظرتهم للفلسفة السياسية عن نظرة القدماء إليها ، متفقون على أن جانبها النظرى الخالص موكول لدراسات الفلاسفة ، وهى تدرس بوجه عام : طبيعة الحكومة وطرق قيامها ، والعلاقة القائمة بين الفرد والدولة ، وأصل المجتمع ومبادئ تكوّنه وطبيعة مقاييس السياسة ووظيفتها ، ومصادر الحقوق الفردية ونحو هذا من مجالات ، والكثير من الفلسفات السياسية كان محاولة لتبرير نوع من الحكم — الديمقراطية أو الفاشى أو الشيوعى أو نحوه — وتأييد طريقه وأهدافه ، وكثيراً ما أقيم هذا التبرير على أسس أدبية أخلاقية، وقلّ من هذه الفلسفات ما شذ عن هذه القاعدة — كفلسفة ماكياڤيللى + ١٥٢٧ Machiavelli وهوبز + ١٦٧٩ Hobbs وبنثام + ١٨٣٢ Bentham (١) ، ولكن أصحاب الاتجاه الوضعى يستخفون بهذا الاتجاه فى جملته ، ويرون أن فى تحليل المصطلحات السياسية التقليدية ( كالدولة والمواطن والقانون والحرية . . . ) تحليلاً منطقياً ، ما يبرر الاستخفاف بالمذاهب الفلسفية (٢) .

وقريب من هذا يمكن أن يقال فى غير ما أسلفنا من فلسفات

---

( ١ ) قارن : A.R.M. Murry, An Introduction to Political Philosophy,

1st edition 1953.

وكذلك A.J. Bahm, Philosophy, 1st edition 1953, ch. 27 (Political Philos.)

( ٢ ) قارن مثلاً : T.D. Weldon, The Vocabulary of Politics. 1st edition 1953

( نشر فى سلسلة يشرف عليها الأستاذ آير Ayer الذى يتزعم الآن حركة الوضعية المنطقية فى إنجلترا ) .

العلوم<sup>(١)</sup> . والرأى عندنا أن فلسفة القانون أو الدين أو التاريخ أو غيرها من فلسفات ليست إلا مجرد دراسات أدى إليها البحث في المسائل الرئيسية في القانون والدين والتاريخ ونحوه ، وإلحاقها ذيلًا للعلوم التي تعزى إليها أدنى إلى الصواب من اعتبارها فروعاً مستقلة للفلسفة .

### ( هـ ) في استقلال العلوم الإنسانية :

بقى أن نعقب على ما أسافنا بكلمة عن أهم العلوم الإنسانية التي نشأت في رعاية الفلسفة ، ثم قطعت في سبيل الاستقلال عنها أشواطاً متفاوتة ؛ والعلوم الإنسانية ( الاجتماعية ) تطلق على الدراسات المنهجية المنظمة التي تدرس الإنسان من حيث هو فرد أو عضو في جماعة في نفس الوقت ، وقد كان أول العلوم الإنسانية استقلالاً عن الفلسفة علم الاقتصاد — فيما يبدو لنا — وآخرها نزوعاً إلى الاستقلال علماً النفس والاجتماع ، ولهذا رأينا أن نتخير من بين العلوم الإنسانية هذين العلمين لنقول عن كل منهما كلمة عاجلة ، تكشف عنه منذ كان جديلاً في أحشاء الفلسفة حتى استقام عوده واتجه به علماءؤه إلى الاستقلال عن الفلسفة ، وسنرى خلال ذلك تطور العلاقة بين هذين الوليدين وأمهما من قديم الزمان ، وهي كلها تواجه صعوبات تتمثل في التضاد القائم بين الحتمية وحرية الاختيار .

#### ١ — مدى استقلال علم النفس عن الفلسفة :

نشأ علم النفس Psychology كجزء من الفلسفة عند القدماء ، إذ اعتبروا العقل مبدأً للحياة ومن ثم صدرت عنه الظواهر النفسية ، يمثل هذه الوجهة

---

( ١ ) لمعرفة علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم الجزئية والدين والشعر انظر H. Sidgwick Philosophy, Its Scope and Relations من المحاضرة الثالثة إلى آخر الكتاب ص

من النظر أرسطو الذى اعتبر علم النفس جزءاً من العلم الطبيعى ( الذى كان عنده يدرس الوجود من حيث هو متحرك ومحسوس<sup>(١)</sup> ) وذلك لأن الانفعالات - من غضب وفرح وكراهية ومحبة ... تصدر عن النفس والجسم معاً ، ولأن الإحساس من فعل النفس مشتركة مع العضو الذى يدرك المحسوس ، بل إن التعقل وهو من وظائف النفس ، يتطلب التخيل الذى لا يتحقق بغير جسم ، ومن أجل هذا دخلت الانفعالات النفسية فى العلم الطبيعى كما تصوره أرسطو قديماً .

بل قد عرض أرسطو فى كتابه « فى النفس » De Anima للحديث عن ماهية النفس وقواها : الغذائية ( أى النامية ) والحيوانية ( أى الحاسة ) والناطقة ( أى العاقلة التى تميز الإنسان من سائر الكائنات ) فكانت النفس عنده مبدأ الحياة فى الكائنات الحية ، والعقل مبدأ الحياة فى الإنسان ، ولبت نظرية أرسطو قائمة فى العصور الوسطى ، بل وجدت أنصارها حتى فى مطلع العصر الحديث عند فلاسفة إيطاليا الطبيعيين بوجه خاص ، وكان البحث يدور حول طبيعة النفس وخلودها ومصيرها ونحو ذلك .

وفى القرن السابع عشر فرق ديكارت + ١٦٥٠ Descartes بين النفس والجسم تفرقة حاسمة ، فاعتبر جوهر النفس قائماً فى التفكير ( أو الشعور ) وجوهر الجسم قائماً فى الامتداد ( الذى يشغل حيزاً ) وساعد هذا على جعل الظواهر المادية موضوعاً لعلم الطبيعة ، والظواهر العقلية أو الشعورية موضوعاً لعلم النفس ؛ وهكذا أصبح موضوع علم النفس دراسة الشعور ، بعد أن كان يدرس ماهية النفس وكنه العقل ؛ وجاء جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke . فيز بين الظواهر الطبيعية المادية والظواهر العقلية النفسية ، على اعتبار أن العقل هو الجوهر المقوم للإدراك الباطن ، وشاعت هذه التفرقة زمناً

---

( ١ ) والعالم الطبيعى عند أرسطو هو الفلسفة الثانية ، على اعتبار أن الفلسفة الأولى هى ماسمى بعد الطبيعة كما ستعرف فى الباب التالى .

طويلاً ، وعولجت الظواهر الشعورية النفسية بمنهج يعزى إليه هو منهج الاستبطان أو التأمل الذاتي Introspection<sup>(١)</sup> .

وفي أواخر القرن الماضي ظهرت مدرسة التحليل النفسى Psycho-analysis التى أنشأها « فرويد » + ١٩٣٩ S. Freud فكشفت عن مجال اللاشعور (unconsciousness) واعتبرته أعظم مصادر الحياة النفسية ، فتحول علم النفس على يد هذه المدرسة إلى دراسة اللاشعور ومكوناته ، ثم لاحظ بعض الباحثين من أصحاب المذهب السلوكى (behaviorism) أن الظواهر الشعورية واللاشعورية تبدو فى سلوك الإنسان الخارجى بوجه عام ، فجعلوا دراسة السلوك موضوعاً لعلم النفس . وقد بدت نواة هذا الاتجاه عند إيثان پتروفتش بافلوف الروسى + ١٩٣٣ Pavlov وپير چانيه الفرنسى + ١٩٤٧ J.B. Watson ١٨٧٨ وواطسون المولود عام ١٨٧٨ وثورندايك + ١٩٣٣ A. H. Thorndike الأمريكىين — وإن اختلفت وجهات نظرهم — والسلوكية يريدون دراسة الإنسان عن طريق ملاحظة سلوكه ملاحظة موضوعية ، وكما يبدو لمن يلاحظه فى أقواله وأفعاله ، فإذا عرض لدراسة الذكرة انصرف عن البحث فيها كوظيفة نفسية إلى ملاحظة الطريقة التى تؤدى بها وظيفتها فى الظاهر ، أى كما يتعلم المرء ويذكر وينسى . . . الخ .

وبهذا انصرف علم النفس عن البحث فى طبيعة النفس ( أو الروح ) وماهىة العقل وكنهه الشعور وغير ذلك من موضوعات ميتافيزيقية يتعذر ملاحظتها وإجراء التجارب عليها ، وأخذ يدرس السلوك الخارجى الذى يتمثل فى استجابات الإنسان للمؤثرات الخارجية ، ومن ثم أغفل السلوكية دراسة الحالات الشعورية وبالتالى منهج التأمل الذاتى الذى كان يُتبع فى دراستها ، حتى قيل إن علم النفس قد زهقت نفسه ( روحه ) ، وتلاشى عقله ، وامتحى شعوره ، ولم يبق له إلا مظهره الخارجى الذى يبدو فى السلوك . . !

---

( ١ ) يتأمل الفرد حالاته الشعورية ( من لذة وألم وأمل وآس وحب وكرهية وتفكير وتذكر ونحو ذلك ، ولهذا سُمى بالملاحظة الذاتية Subjective observation .

أدى هذا بجمهره المؤرخين بعد هذا إلى القول بأن علم النفس منذ أن تخلّى عن دراسته لطبيعة النفس وماهية العقل وحقيقة الشعور ، واتجه إلى البحث في اللاشعور وفي السلوك الخارجى مصطنعاً في ذلك مناهج تجريبية مستعينة بالمقاييس والموازن ، استقل علم النفس عن الفلسفة « علماً » له شخصيته وكيانه .

وقد بدأ علم النفس التجريبي يستقل عن علم النفس الميتافيزيقي على يد الفيلسوف الألماني « ولف » + ١٧٥٤ C.Wolff منذ نشر في عام ١٧٣٢ كتابه « السيكولوجيا التجريبية » ودرس فيه الوظائف النفسية بمناهج التجربة التي تستخدمها العلوم الطبيعية .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أخذت الدراسات السيكولوجية تتجاوز البحث في تجارب الفرد النفسية بالملاحظة الطارئة إلى الملاحظة المقصودة التي تستعين بالآلات الضابطة والتجريب العلمى المنظم ، وكانت فاتحة هذا العهد التجريبي العلمى في تاريخ علم النفس على يد « فخنز » + ١٨٨٧ G. T. Fechner الذى قام بنشر كتابه « مبادئ السيكو - فيزيقا » عام ١٨٦٠ ، وإن سبقت هذا الكتاب في هذا الصدد بحوث جزئية أخذت تظهر منذ القرن الثامن عشر .

وفي سنة ١٨٧٥ عن « فونت » + ١٩٢٠ W. Wundt أستاذاً للفلسفة في جامعة لبيزج بألمانيا ، وبعد أربع سنوات أنشأ أول معمل عرفته الدراسات السيكولوجية التجريبية ، وتعددت بعد هذا معامل علم النفس التجريبي في ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وأمريكا ...

وأخذ علم النفس التجريبي يستعين بالآلات والمقاييس في دراساته ، توصلًا إلى ضبط نتائجها والتعبير عنها تعبيراً كمياً دقيقاً ، فاستخدم المنبضة لقياس النبض ، والمضخمة لقياس التغير الذى يعترى الأعضاء بتأثير الدورة الدموية ، والمتعة لقياس التعب ، وامستخدم المسمع لاختبار حاسة السمع

والملمس لحاسة اللمس . . . واستعان بآلات لتسجيل زمن رد الفعل كالزمن ... الخ<sup>(١)</sup> .

وهكذا أخضع علم النفس الظواهر التي يدرسها لمناهج موضوعية تقوم على الملاحظة المقصودة والتجريب العلمى ، مستعيناً بالآلات والمقاييس فى ضبط نتائجه ، ومن هنا قيل إن علم النفس قد استقل عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً ، وأنه تشبّه فى هذا بالعلوم الطبيعية التى تعالج ظواهر طبيعية بمناهج تجريبية استقرائية ، وأن وظيفته دراسة سلوك الإنسان كما يتمثل بالفعل فى ظواهره النفسية ، ( من شعور وتفكير ونخيل وانفعال : . . . ) وظواهره الجسمية ( من ابتسام وعبوس ومشى وجرى وحديث . . . ) ذلك السلوك الذى يعبر عن تأثر الإنسان ببيئته وتأثيره فيها ، ومحاولة التكيف معها بمسيرة مقتضياتها أو إخضاعها لمطالبه<sup>(٢)</sup> .

ولكن إلى أى حد حقق علم النفس أمله فى الاستقلال عن الفلسفة والتشبه بالعلوم الطبيعية . . ؟ هذا سؤال نرجئ الإجابة عليه إلى ما بعد الحديث عن علم الاجتماع .

## ٢ - مدى استقلال علم الاجتماع :

نشأت نواة علم الاجتماع<sup>(٣)</sup> - كما نشأت نواة علم النفس ، فى أحشاء

---

(١) قارن الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ( طبعة ثانية سنة ١٩٥٤ ) .

(٢) قارن ( طبعة سنة ١٩٥٢ ) J. Flugel, A Hundred years of Psychology

G. Murphy, An Historical Introduction to Modern Psychology, 1948.

C. Spearman Psychology Down the Ages, 1937.

وأصول علم النفس للدكتور راجح .

(٣) جرت العادة بأن يميز بين علم الاجتماع، Sociology وعلم الإنسان Anthropology بأن يقال إن الأول يدرس المجتمعات المتمدنية ، والثانى يبحث فى المجتمعات البدائية ، وفى السنوات الأخيرة أخذ يتلاشى هذا الفارق ، حين أخذ أساتذة الأنثروپولوجيا فى جامعتى شيكاغو ( وأستاذها وارنر W. Lloyd Warner ) وهارفارد ( بأستاذيها المذكورين بعد ) =

الدراسات الفلسفية عند القدماء ، فمن ذلك أن أفلاطون<sup>(١)</sup> قد عرض في كتبه (المشار إليها في فلسفة السياسة) لدراسة بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية دراسة وصفية لها قيمتها ، ولكن الأستاذ المؤرخ « برييه » E. Bréhier يرى فيما عرفنا أن السياسة والفلسفة في مذهبه متصلان أحدهما بالآخر بحيث يكونان وحدة متسقة الأجزاء ، وجاء أرسطو فاتجه في كتاب « السياسة » خاصة إلى دراسة المجتمع دراسة يمكن اعتبارها « موضوعية » ، إذ عمد عند دراسة الحياة السياسية ووضع قوانين سيرها إلى دراسة مائة وثمانية وخسين دستوراً عرفت في المدن اليونانية ، وأفسح للمشاهدة مكاناً في دراساته ، حتى كان من أجل هذا موضع ثناء عند إمام الوضعية « أوجيست كونت » ولكن للدراسات الاجتماعية عند هذين الفيلسوفين : أفلاطون وأرسطو ، كان يعيها اتجاهها إلى الإصلاح الاجتماعي ، لا إلى كشف القوانين التي تفسر الظواهر الاجتماعية — بصرف النظر عن تطبيقاتها ، كما ينبغي أن تكون كل دراسة علمية :

وتابع الكثيرون من الفلاسفة هذا الاتجاه ، حتى جاء ابن خلدون المتوفى عام ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقي لأول مرة في تاريخ الفكر للبشرى ، وإن عزا الإيطاليون نشأته إلى « فيكو » Vico السالف الذكر. وردها للفرنسيون إلى « أوجيست كونت » وقد اتجه ابن خلدون إلى دراسة العمران

---

= يدعون غيرهم إلى غزو المجتمعات البشرية في كل صورها ، وحين انتقلوا فعلاً من دراسة البيئات البدائية إلى دراسة العمال في مصانع المدن الكبرى ، وانتقلت الحركة إلى انجلترا فأعلن راتكليف براون A. R. Radcliffe - Brown ( الذي أنشأ عام ١٩٤٧ معهد الدراسات الاجتماعية في جامعة الإسكندرية ) بأن هذه التفرقة كانت تمثل الاعتقاد السائد إلى عام ١٩٣٠ ( انظر مقدمته لكتاب J. F. Embree, Japanese Village, 1946 ) وانظر عن جامعة هارفارد ( E. D. Chapple and Coon, Principles of Anthropology, 1947 ).

( ١ ) وقبل هذا وجدت دراسات اجتماعية ، فقد تحدث هيرودوتس عن الأبحاث التي أجريت عن « السكان والثروة » في عهد الفراعنة المصريين منذ نحو خمسين قرناً من الزمان ، وقريب من هذه الأبحاث عرف عنه غير المصريين من قدماء الشعوب .



ونظمه من غير أن يقصد إلى إصلاحه ، وأرجع في «مقدمته» الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها وليدة الأهواء والمصادفات ، أو إرادة الأفراد أو القوى الخفية أو غيرها ، أى أنه قال بجبرية (determinism) الظواهر الاجتماعية أو حتميتها ، وجعل موضوع هذا العلم الجديد الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ؛ وفطن ابن خلدون إلى أنه أول من كشف هذا العلم بإلهام من الله تعالى ، وأنه إذا كان قد استوفى مسائله «فتوفيق من الله وهداية» وإن فاتته شيء «فللناظر المحقق لإصلاحه ، ولى الفضل لأئني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق» وأطلق على هذا العلم «علم العمران أو الاجتماع البشرى» .

وبعد نحو خمسة قرون ظهر «كونت» الذى ابتدع اسم هذا العلم : Sociologie وسماه الكثيرون بأبى علم الاجتماع ، وزعم مع تلاميذه من بعده أنه أول من أنشأ هذا العلم على وجه كامل ، مع أن دراساته لم تتحرر من الطابع الفلسفى الميتافيزيقى الذى أنشأ مذهب الوضعى positivism لمهاجمته . ولكن فضله على هذا العلم يشهد به كتابه المعروف «دروس فى الفلسفة الوضعية» Cours de philosophie Positive ومن أظهر ما فيه قوله إن الظاهرة الاجتماعية تضاد الظاهرة الفردية ، وأن من الممكن جعلها موضوعا لعلم واقعى وضعى ، وبذلك أخضع الدراسات الاجتماعية لمنهج العلوم الطبيعية (وإن فطن إلى أن التجربة العلمية لا يمكن اصطناعها فى الدراسات الاجتماعية) فیز بهذا بين علم الاجتماع وعلم (فلسفة) السياسة الذى كان أكبر اعتماده على منهج القياس .

أما «فيكو» + ١٧٤٤ فإنه (فى كتابه : العلم الجديد) شابه ابن خلدون فى أنه قصد إلى وضع قوانين تفسر التاريخ ، دون التجاء إلى معجزات أو قوى خفية ، مع نقد المنهج الشائع فى عصره ، والمطالبة باصطناع المنهج الاستقرائى والمقارنة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ولكن دراسات فيكو

تجعله خليقاً بأن يكون منشئ فلسفة التاريخ كما قلنا من قبل ، إذ تَوَخَّى وضع نظرية يفسر بها تاريخ البشرية موحداً في كل ، ولم يتحرر دراسة مجتمع بعينه مرتبط بزمايه ومكانه .

وعلى يد « دوركايم » + ١٩١٧ E. Durkheim ومدرسته الاجتماعية نضج هذا العلم واكتمل ، وإن كان يذهب إلى وضع علم الاجتماع رغبة في النهوض بفرنسا بعد حرب سنة ١٨٧٠ ومقاومة الفوضى التي تهدد المجتمع الغربي ، ومن ثم كانت غايته أخلاقية فلسفية ، بل قيل إنه لم يستطع التحرر من النزعة الميتافيزيقية . . . ولكن فضله يبدو في تحديد مجال هذا العلم وخصائص ظواهره ومراحل مناهجه والتمييز بينه وبين فلسفة التاريخ ، فجعل مجاله دراسة الظواهر الاجتماعية وهي وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض ، بمعنى أنها لا تنشأ عن إرادة فردية ( وهي كاللغة والعادات والتقاليد والقواعد التشريعية ونحوها ) ثم هي تتصف بمظاهرة القهر والإلزام - وهو يبدو مادياً كالحتمية الطبيعية ، أو في صورة جزاءات وعقوبات يفرضها المجتمع أو يحددها القانون - وهذا العلم الوصفي الجديد يستهدف كشف القوانين التي تربط الظواهر الاجتماعية بعضها ببعض ، واعتبر منهجه استقرايياً يقوم على المشاهدة التي تتناول الماضي والحاضر دون المستقبل . . . وفصل في غير هذا مما يقتضيه قيام الاجتماع علماً مستقلاً ، فقل إن « دوركايم » هو منشئ علم الاجتماع المعاصر غير منازع .

بهذا الوضع نزع علم الاجتماع إلى الاستقلال عن الفلسفة علماً له مجاله الخاص ، وهو الظواهر الاجتماعية - من عادات وتقاليد ونظم سياسية ودينية واقتصادية ونحوها مما ينشأ عن حياة الأفراد مجتمعين في زمان معين ومكان محدد - ومهمة عالم الاجتماع وصف هذه الظواهر كما هي موجودة بالفعل ، وتحليلها وردها إلى عللها ، والانتها إلى معرفة قوانينها ، مصطنعاً في هذه الدراسة مناهج تقوم على وصف الظواهر ومقارنتها بعضها ببعض

وتفسيرها في ضوء دراسة موضوعية لا تتدخل فيها عواطف الباحث وأهوائه ومصالحه ، شأنه في هذا شأن العلوم الطبيعية التي يتخذها علم الاجتماع مثله الأعلى<sup>(١)</sup> .

هذه الإمامة لم تقصد بها تأريخ هذا العلم ، وإنما أردنا بها مجرد الإشارة إلى تطوره منذ كان مذاباً في الأبحاث الفلسفية القديمة حتى استقام علماً له كيانه ، ولكن هل حقق علم الاجتماع أمل منشئه في الاستقلال علماً توافرت له خصائص العلم الرئيسية ؟ ذلك ما نعرفه في التعقيب التالي :

### (و) تعقيب :

نزع العلوم الإنسانية (وأخصها علما النفس والاجتماع ) إلى اصطناع مناهج الاستقراء تشبهاً بالعلوم الطبيعية التي كانت بدقة قوانينها مناط الثقة بين المفكرين ، ولكن هذا النزوع من جانب العلوم الإنسانية قد أثار بين الباحثين جدلاً طويلاً ، فردّه فريق منهم إلى أزمة عانتها العلوم الإنسانية إبان العصور الحديثة ، كان مرجعها إلى الشك الذي ساور الناس بصدد قوانينها ومناهجها ، لأن حظها في خدمة البشرية بدا ضئيلاً بالقياس إلى ما حققته العلوم الطبيعية من خدمات للمجتمع الإنساني ورفاهية أبنائه ، من هنا نزع بعض المفكرين إلى تغيير المناهج التي تصطنعها العلوم الإنسانية حتى يصبح لها من النفع في المجال العملي ما للعلوم الطبيعية من سيادة وسيطرة على قوى الطبيعة ، فتأدى بهم هذا النزوع إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية ، وبدا لهم هذا الحل خير وسيلة يتفادون بها تقصير

(١) قارن : Gurvich (ed.), Twentieth Century Sociology

Sorokin, Contemporary Social Theories.

Barnes, Studies in Sociology.

Mac Iver, Society, A Text - book of Sociology.

Ginsberg, Studies in Sociology.

Davy, Sociologie d' hier et d'aujourd' hui.

هذه العلوم النظرية في خدمة البشرية على الوجه الذى يريدون ٥

بهذا قال المذهب الطبيعى Naturalism الذى ذهب إليه جبهة المفكرين فى العصر الحديث ، ولكن هذا الاتجاه قد ناهضه فريق آخر من المفكرين هم اللاتطبيعيون أو خصوم النزعة الطبيعية Anti-naturalistic اللذين ذهبوا إلى القول بأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها العلوم الإنسانية لا تحمل المناهج التجريبية ، ولكل من هذين المعسكرين حججه التى يؤيد بها وجهة نظره ، فالطبيعيون يقولون إن البحث فى أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية لا يكون علمياً Scientific ما لم يصطنع مناهج العلوم الطبيعية وحدها — ولا سيما علم الطبيعة — وبمقدار نجاح البحث النفسى والاجتماعى فى اصطناع التجربة يكون حظه من خصائص البحث العلمى ، وبالتالي تستبعد الأبحاث التى تصدر عن الذات وأهوائها من نطاق البحث التجريبى ، لأن من أظهر خصائص البحث أن يكون موضوعياً لا ذاتياً ، ومرجع الأمر فى ذلك إلى أن مناهج البحث فى العلوم الطبيعية هى التى أدت إلى قوانين دقيقة عامة لا تنقيد بزمان ولا مكان ، وليس يكفى أن نبرر هذا بتعدد الموضوعات التى تعالجها ، لأن مناهجها تحمل نصيبها من هذا التقصير ، إنها تُصطنع فى دراسة لا تسهل معالجتها ، وعلمائها ليسوا حريصين على استبدال الكيفيات بالقياس الدقيق الذى تحرص عليه العلوم الطبيعية ، ولغة العلوم الإنسانية غامضة يعوزها الوضوح وتنقصها الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وما زالت مصطلحاتها ومدلولات مفهوماتها مثاراً للجدل بين علماءها ، ومثل هذه العيوب لا يمكن تلافيها — فى نظر الطبيعيين — إلا بإعادة إقامة هذه العلوم على نمط الأسس التى تقوم عليها العلوم الطبيعية ، على أن تهتم العلوم الإنسانية بالعلاقات الرياضية للظاهرة التى تدرسها .

ولكن اللاتطبيعيين قد ناهضوا هذا الاتجاه — فى استخدام المناهج التجريبية فى دراسات العلوم الإنسانية — ذلك لأن طبيعة الموضوعات التى تعالجها كلتا اللطائفتين — العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية — مختلفة متباينة ، ومن ثمّ لزم

أن تختلف المناهج التي تعالجها — كما اختلفت القوانين التي ينتهي إليها كل منهما — فقوانين العلوم الطبيعية دقيقة Strict وعامة لا تتقيد بزمان ولا مكان ، وقوانين العلوم الإنسانية تعوزها الدقة والضبط ولا يمكن جعلها عامة غير مقيدة بظروفها وأحوالها ، لأنها لا تبرأ من الحالات الاستثنائية أبداً .

وثمة أسباب أخرى تحول في رأى اللاطعيين دون اصطناع المناهج التجريبية في العلوم الإنسانية نجملها فيما يلي :

أولها : أن حرية الإرادة البشرية تتدخل في الظواهر الإنسانية وتتكفل بتغيير مجراها تغييراً قد يجعل من العسير إخضاعها لقانون علمي ثابت ، ومن هنا تيسر التنبؤ العلمي في مجال العلوم الطبيعية ، بمعنى أن تتكهن بالمعلومات متى أدركت عللها ، وهذا غير ميسور في العلوم الإنسانية على وجه الدقة ، لأن سير ظواهرها يمكن أن يُغير مجراه بتدخل الإرادة البشرية ، وأحكام الناس تتأثر كثيراً بعوامل لا تتمشى مع منطق العقل ، فتفسد على العقل ما كان يتوقعه .

وثانيها : أن التجربة تلعب دوراً رئيسياً في كشف القوانين الطبيعية ، بينما يتعذر إجراء التجارب في مجال العلوم الإنسانية إلا في نطاق ضيق محدود بحيث لا يكون من المعقول إقامة منهج البحث على أساسها .

وثالثها : أن القوانين الطبيعية عامة صادقة في كل زمان ومكان universal أما مقررات العلوم الإنسانية فتشير على عكس هذه القوانين إلى ظروف شخصية تاريخية .

ورابعها : أن قوانين العلوم الإنسانية المزعومة ليست موضوعية objective خالصة ، فلا تكون صادقة بما هي كذلك ، فإن الباحث في هذه المجالات لا يستطيع أن يتجرد من أهوائه وميوله ومصالحه ، وهو ينظر إلى موضوعه — الذي يتصل حتماً بالإنسان — من خلال عقيدته وثقافته وتقاليده ووطنه ونحو هذا من عوامل تتلف نزاهته وتجعل بحثه ذاتياً أو متأثراً بالعوامل الذاتية .

على عكس الحال في العلوم الطبيعية ، فإن تجرد الباحث من الميل والهوى ميسور عند علاج موضوعاتها ، ومن هنا كان البحث العلمي موضوعياً وليس ذاتياً .

وخامسها : أن الدقة في قوانين العلوم الطبيعية مرجعها إلى صورتها الرياضية لأن من الميسور أن تقاس مقاديرها بالكمية ، أما العلوم الإنسانية فيتعذر إخضاع موضوعاتها لهذا الضبط الكمي ، ويستحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة ، وقد أدى هذا ببعض علماء العلوم الإنسانية إلى القول بأن قوانين علومهم لا تكون قط عامة لأنها لا تخلو من الحالات الاستثنائية التي لا تدخل في صيغتها (١) .

وهكذا استبعد الوضعيون من مجال « العلم » كل ما لا يصطنع المناهج التجريبية من العلوم الإنسانية ، وكان طبيعياً بعد هذا أن يستبعدوا من مجال البحث العلمي العلوم المعيارية التي تعرض لدراسة ما ينبغي أن يكون ، لأن ما لا يمكن إخضاعه للمناهج التجريبية يجب في رأيهم أن يستبعد من نطاق العلم .

ويبدو لنا أن رأى اللاتبيين - مع غلوّه في بعض نواحيه - ينطوي على حق لا ريب فيه ، لقد قطع علما النفس والاجتماع أشواطاً طويلة في سبيل التشبه بالعلوم الطبيعية ، ومع هذا لا يزالان يفتقران - بحكم طبيعة الموضوعات التي يعالجانها - إلى بعض الخصائص التي تميز العلم بمعناه الضيق ، إن العلم لا يستقيم بغير جبرية ( حتمية ) determinism تجعل ظواهره ضرورية محتومة الوقوع ، وليست ممكنة تقع مصادفة واتفاقاً ، فإذا أُلقيت بحجر من شاطئ هوى إلى الأرض من غير تخلف ، إنه لا يملك أن يتردد في السقوط ولا أن يفكر في تغيير مجراه . . . وإذا كررت التجربة آلاف المرات عرفت أنها تصدق في كل الحالات من غير استثناء ، ولما كانت الظاهرة الطبيعية تجري على نسق

---

( ١ ) Felix Kaufmann, Methodolgy of the Social Sciences 1949 ch. ( ١ )

V. p. 141 - 478 and ch. XIII, p. 169 ff.

١. اُخذ ، تيسر لعالم الطبيعة أن يحدد سرعة سقوط الأجسام بمعادلات رياضية دقيقة ، ومثل هذا يقال في غير الحاذية من ظواهر طبيعية ؛ إن بين بعضها والبعض الآخر علاقات ثابتة ضرورية تمكن العالم من أن يتنبأ مقدماً بوقوع الظاهرة متى عرف الأسباب التي تؤدي إلى وقوعها ، وهذا يتيسر له أنه يضع قوانين عامة لتفسير الظواهر التي يدرسها .

ويبدو أن الظواهر الإنسانية لا تجري على هذا الغرار تماماً ، فإذا كانت الظاهرة الطبيعية تنشأ عن علة أو علل يسهل تحديدها من ناحية ، وكانت هذه الظاهرة تطرد على غرار واحد من ناحية أخرى ، فإن الظاهرة النفسية مثلاً تستثيرها وتتدخل في توجيهها عوامل كثيرة متشابكة يرتد بعضها إلى حرية الفرد وخبراته الثقافية والاجتماعية بوجه عام ، ويرجع بعضها الآخر إلى البيئة التي تكتنفه وتؤثر في توجيهه ، وهذه العوامل من التداخل والتشابك بحيث يصعب - وقد يتعذر في كثير من الحالات - حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظاهرة التي ندرسها ، وتكفي حرية الفرد بتدخلها في مجرى الظاهرة ، مانعاً للتنبؤ بوقوعها أو اطراد حدوثها على نسق واحد ، فيتعذر بهذا وضع قانون عام له دقة القوانين الطبيعية .

كان « ليثي بريل » وأمثاله يقولون إن استخدام المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية هو الذي كشف عن عللها ويسر للباحثين التنبؤ بوقوعها ، وهداهم بهذا إلى تفسيرها ومعرفة حقيقتها ، فما الذي يمنع من القول بأنه استخدام هذا المنهج الاستقرائي في دراسة الظواهر الإنسانية يكشف عن عللها الحقيقية ويمكن من التنبؤ مقدماً بوقوعها فيهدى بهذا إلى تفسيرها والوقوف على حقيقتها ؟ ولكننا نرى مع التسليم بضرورة استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر الإنسانية ، أن من العسير أن ينتهي من دراستها إلى مثل ما انتهى إليه في دراسة الظواهر الطبيعية على وجه الدقة ، لأن الأولى كما قلنا تتدخل في توجيهها عوامل هي من التنوع والتعقد والتشابك والتداخل بعضها في بعض

بحيث لا يسهل حصرها ولا يتيسر تحديد نصيب كل منها في إحداث الظاهرة الإنسانية كما قلنا من قبل .

إن الظاهرة النفسية أصلاً ذاتية وليست موضوعية ، إنها تتصل بباطن النفس منعزلة أو مجتمعة بغيرها ، وهي تتعرض لتدخل الإرادة البشرية التي تستطيع في كثير من الحالات تغيير مجراها ، فيتعذر التنبؤ بوقوعها على وجه دقيق ، وتنتفي الخبرة التي تعتبر طابع العلم وروحه ، إن الشعور بالفقر والحرمان والإخفاق قد يُسلم صاحبه إلى اليأس من الحياة والانتحار هرباً من مواجهتها ، وقد يؤدي هذا الشعور نفسه عند فرد آخر إلى التسك بالأمل ومضاعفة العمل لتغيير الظروف الكئيبة التي تكتنفه ، ومردّ الأمر في الحالين إلى اختلاف هذين الفردين في مدى حظهما من سداد التفكير وسلامة الحس وسعة الثقافة ونوع التربية وسائر مقومات الشخصية عند كل منهما .

وقريبٌ من هذا يمكن أن يقال في الظاهرة الاجتماعية ، إنها لا تخضع لمثل الحتمية أو الخبرة التي تخضع لها الظواهر الطبيعية ، فالفقر كظاهرة اجتماعية قد يفرض على أفراد أحد المجتمعات الإقبال على الانتحار ، بينما يتوافر هذا الفقر في بيئة أخرى تكاد تخلو من ظاهرة الانتحار ، بل يلاحظ أكثر من هذا أن الفقر يختلف تأثيره في أفراد البيئة الواحدة ، يدفع أحدهم إلى الإجرام ، ويدفع غيره إلى الصلاح إيماناً بما قدر الله له من حظ في حياته ، أو استجابةً لنوع سليم من التربية يؤدي به إلى الترحيب بمواجهة التبعات أو... الخ. فالظاهرة الاجتماعية معقدة شديدة التعقيد ، ويبدو أنها لا تطرد على غرار واحد ، وإذا كان « دوركايم » وأتباعه قد جعلوا من خصائص هذه الظاهرة أن تفرض نفسها على الأفراد ولا تستمد وجودها منهم ، فإن الأمر يبدو لنا على غير هذا الوجه ، فالفرد ، - متى كان زعيماً أو بطلاً أو مصلحاً<sup>(١)</sup> - له أثره الملحوظ

---

(١) يرى الاجتماعيون أن البطل في كل صوره ، مجرد معبر عن روح العصر الذي عاش فيه ، ولكنهم يفسرون ظهوره بأنه سبق معاصريه إلى معرفة الطريق الذي يسلم إلى تقدم مجتمعه .



تفى خلق ظواهر اجتماعية ما كان يمكن أن يكون لها وجود بغير ظهوره ؛ وإن كنا لا نتابع رأى « كارلايل » + ١٨٨١ فى هذا الصدد حتى نهايته ؛ فنزعم أن البطل الفرد هو الذى يُسير التاريخ ويوجهه ، ولا نغلو غلُو أصحاب المذهب التاريخى من أمثال « بندتو كروتشه » + ١٩٥٢ فنزعم أن الفرد هو الذى يحدد معنى التاريخ<sup>(١)</sup> وإنما نقول بأن بين الفرد والمجتمع تفاعلا مستمرا ، مادامت الظواهر الاجتماعية لا تجرى على نسق واحد دواماً ، فإن من المتعذر وضع قانون عام لتفسيرها .

ورب قائل يقول إن تعقد الظواهر الإنسانية وعموضها معناه أن الباحثين لايزالون عاجزين عن فهمها على أدق وجه ممكن ، فالظاهرة الطبيعية التى تبدو معقدة فى نظر الإنسان العادى تبدو بسيطة واضحة فى نظر العالم الذى أحسن فهمها وفطن إلى حقيقتها ؛ لمثل هذا المعترض نقول إنه فسر الماء بعد الجهد بالماء ، لأننا مع التسليم بتفسيره لا نزال نرى أن دواعى التعقد فى الظاهرة الاجتماعية الإنسانية ليس من السهل قهرها والتغلب عليها كما هو الحال فى الظاهرة الطبيعية التى يتكفل البحث التجريبي بإزالة غموضها ويديها على أبسط وأوضح وجوهها .

وهذا الذى أسلفناه - فى التفرقة بين طبيعة الظاهرة الإنسانية ، نفسية أو اجتماعية ، وحقيقة الظاهرة الطبيعية - هو أكبر العوامل التى تعوق العلوم الإنسانية عن وضع قوانين عامة تشبه فى دقتها وصرامتها قوانين العلوم الطبيعية . وإذا كان علم النفس قد وُفق كثيراً فى اصطناع التجريب العلمى والاستعانة بآلات الضبط وأجهزته ، فإن علم الاجتماع لم يستطع أن يصطنع التجربة فى مباحثه ، لأنه لا يستطيع أن يوجِد المجتمع الذى يدرسه فى ظروف يهيئها له بنفسه ، ولهذا يلجأ الاجتماعيون فى الاستعاضة عن التجربة إلى الماضى للاستعانة بما فيه من حالات قد تشبه الحالة التى يدرسونها . . !

---

( ١ ) انظر فى هذا ومناقشة كتابنا : الفلسفة الخلقية ( الفصل الأول من الباب الخامس ) ص ٢٨١ وما بعدها .

وإذا كان اصطناع التجربة ميسوراً في علم النفس متعذراً في علم الاجتماع ، فإن الثاني برغم ما قلناه في مدى جبرية ظواهره - يمتاز باصطناع المنهج الموضوعي وحده ، لأن الظواهر الاجتماعية تقوم أصلاً خارج الفرد (الباحث) وإذا كان صداها يرتد إلى شعوره في كثير من الحالات ، فإن الجانب الفردي منها ليس هو الذي يجعلها ظاهرة اجتماعية ، أما علم النفس فإنه يصطنع - بل ينفرد دون غيره من العلوم - باصطناع المنهج الذاتي (التأمل الباطني) بل لقد كان هذا هو المنهج الوحيد الذي اصطنعت الدراسات السيكولوجية حتى أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحاضر ، ولا يزال عماد استخبارات الشخصية وأساس علم النفس التجريبي الذي يقوم على أسئلة تُوجّه لمن تُجرى عليه التجربة ، وهذا المنهج مع أهميته في الدراسات السيكولوجية لا يزال مثاراً للجدل ، من حيث إنه ينصب على شعور واحد أو حالات شعورية معينة لا تصلح أن تكون أساساً لقانون عام ، ومن حيث إن الباحث فيه ينقسم إلى ملاحظ وملاحظ فيما قال « أوجيست كونت » ... إلى آخر ما هو معروف في هذا الصدد ، ومع أن أنصار هذا المنهج قد فتنوا بمنتهى الحذق واللباقة كل ما قيل في مهاجمته ، رفضته - من مدارس علم النفس - مدرسة السلوكية وأيدها في هذا الكثيرون من الباحثين .

وإذا كان بين السيكولوجيين أنفسهم من أنكر الاستبطان منهجاً علمياً ، فقد يبدو صواباً ما يقال من أن علم النفس يستحيل قيامه بغير المعطيات الأساسية التي يزودنا بها الاستبطان ، والتحليل الشعوري يزيد هذه المعطيات وضوحاً ، وإن كان من الصواب أيضاً أن يقال إنه وحده لا يكفي منهجاً للبحث السيكولوجي .

هذا إلى أننا لا نجد في علم من علوم الطبيعة « مدارس » لكل منها وجهة نظر ومنهج بحث ، ولا تُعزى قوانين علم منها إلى عالم أو مجموعة من العلماء

إلا على سبيل التاريخ ، لأنها عامة لا تقف عند فرد أو بيئة أو زمن<sup>(١)</sup> .  
أما قوانين علمى النفس والاجتماع فلا تزال مرهونة بأصحابها ، ولا تزال  
وجهات النظر فيهما قائمة على « المدارس » التى تبشر بها ، بل كثيراً  
ما تنسب إلى جنسيات أصحابها ، فيقال مدرسة ألمانية أو أمريكية أو إنجليزية  
أو غير ذلك . . . ! بل لا يزال النزاع بين هذه المدارس حول الموضوع  
الواحد قائماً ، ويشهد باختلاف المدارس السيكولوجية فى الموضوع الواحد  
هذا التطاحن الذى نراه بين علماء النفس بعضهم والبعض الآخر حول  
الغريزة ، ويشهد باختلافها فى المنهج رفض السلوكية لمنهج التأمل الذاتى  
الذى تصطنعه سائر المدارس السيكولوجية منذ عرف حتى يومنا الحاضر . . .  
والخلاف بين علماء الاجتماع أو مدارسهم أوضح من أن يحتاج إلى بيان ،  
فهم إذا بحثوا فى خصائص الشعوب مثلاً اختلفوا عند تفسيرها بين تغليب  
عامل الجو أو الطعام ... أو الجنس ... أو التسوية بين أثر هذه العوامل . . .  
إلى آخر ما هو معروف فى هذا الصدد .

وهذا كله يشهد بأن قوانين علمى النفس والاجتماع أقرب إلى أن  
تكون مجرد مقررات أو تعميمات لا تخلو من تعسف ، منها إلى القوانين  
العامة التى ينتفى فيها الاستثناء ما أمكن .

بل قيل أكثر من هذا كله ، قيل إن فى إخضاع الإنسان للتجربة كما  
لو كان شيئاً ما ، انتهاكاً لحرمة واعتداء على حرمة ! بالإضافة إلى أن  
اقتحام دخيلة الإنسان وسريته ، إما أن يحملها على الاختفاء عن عين  
الباحث ، وإما أن يسئ إلى حرمتها ، ومن هنا ذهب بعض المحدثين إلى  
القول بأن قيام علم يدرس الإنسان على هذا النحو ، انتهاك روى يماثل  
الاعتداء الجسمى الذى يبدو فى الرق أو الإرهاب !

---

(١) المعروف أن قوانين العلوم الطبيعية تعتبر اليوم قوانين احتمالية أو ترجيحية ، على  
اعتبار أن قوانين الرياضة هى وحدها القوانين اليقينية ، أما قوانين العلوم الإنسانية فلا توصف  
بأنها « قوانين » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ ، هى مجرد تعميمات يكثر فيها الاستثناء إلى حد  
ينفى اعتبارها قوانين . . .

ولكن الدفاع عن العلوم الإنسانية في مصر كثيراً ما يتجاوز نطاقه المشروع في منطق البحث العلمى ، كأنما كان المشتغلون بهذه الدراسات من إخواننا المصريين ، مسئولين عن كل مأخذ يعزى إلى طبيعة دراساتهم . . . وهذه الملاحظات كلها لا تنفى القول بأن علماء النفس والاجتماع قد بذلوا - فى القرن العشرين - جهوداً جبارة تستهدف إخضاع دراساتهم لمناهج البحث التجريبي ، وقد حققوا بالفعل فتوحات علمية خليقة بالتقدير ، وهم بطبيعة مناهجهم يدرسون الإنسان - فرداً أو مجتمعاً بغيره - من الزوايا التى تدخل فى نطاق أبحاثهم ، وتعالج بطرائق بحثها ، ثم يتركون للفلسفة هذا الإنسان المجرد بإطلاق ، أو الواقعى المشخص فى حياته اليومية ، ليكشف عن حقيقة طبيعته ، وتهدى إلى أصله ومصيره ، وتحدد مكانه من الوجود ، أو لتقف على صلته بالكون وعلاقته بالآخرين ، أو لترسم له المثل العليا التى ينبغى أن يدين بها - فى مجال الحق والخير والجمال .

وبذلك يتعاون هؤلاء العلماء - وغيرهم - مع الفلاسفة على معرفة هذا الكائن المعقد ، بالكشف عن ظاهره والوقوف على النواحي الخفية فى طبيعته ، وإلقاء الضوء على بواعث سلوكه وطبيعة شخصيته .

\* \* \*

حسبنا هذا بياناً لموضوع الفلسفة فى مجالاته الرئيسية الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم ، وإشارةً مقتضبةً إلى فلسفات العلوم التى تلحق بها ، وتوضيحاً للعلاقة التى تربط بينها وبين أظهر العلوم الإنسانية التى نشأت فى كنفها ، ثم نزعنا إلى الاستقلال عنها فى موضوع البحث ووجهة النظر ومنهج الدراسة ، ولنعقب على هذا بكلمة عن :

## ٤ - غاية الفلسفة

في حكمة الشرق القديم - في فلسفة اليونان - في العصور الوسطى : ( ١ ) في أوروبا - ( ب ) - في التراث الفلسفي العربي - في التصوف العربي - في العصور الحديثة في أوروبا - تعقيب .

### في حكمة الشرق القديم :

تحت ضغط مطالب الحياة العملية ، ومقتضيات الحياة الدينية ، ازدهرت في الشرق القديم علومه العملية التجريبية ، ونضجت تأملاته العقلية الدينية ؛ وإلى جانب الأمثلة التي سقناها في هذا الصدد عند الحديث على « حظ الشرق من نشأة الفلسفة <sup>(١)</sup> » نقول إن الطب والفلك كانا أسبق العلوم نشأةً في تاريخ العلم في الشرق القديم ، وذلك لحاجة الناس إلى علاج أمراضهم والحفاظ على حياتهم ، ولافتقارهم إلى معرفة فصول السنة ومواسم الرياح والأمطار ونحو ذلك مما تتطلبه الحياة العملية <sup>(٢)</sup> .

وقد اصطبغ هذا التفكير العملي التجريبي بصبغة دينية في كثير من الأحوال ، بل عُرِفَت في الشرق القديم ألوان من المعرفة النظرية دفعت إليها المعتقدات الدينية ، كالتأمل في طبيعة الكون والرغبة في معرفة أصله ومصيره ، والنزوع إلى الوقوف على حقيقة الخير والشر ، والجوهر والعرض ، والعلة والمعلول ونحو ذلك <sup>(٣)</sup> .

---

( ١ ) انظر ص ٣٦ - ٣٨ و ٤٢ - ٤٦ من هذا الكتاب .

( ٢ ) ولعل من المفيد أن نشر في معرض الحديث عن العلوم العملية إلى علم الطب - الذي لم يسبق لنا الحديث عنه - أنشأته وأنضجته مصر القديمة ، يقول ول ديورنت ( في المجلد الأول من كتابه السالف الذكر ص ١٧٩ وما بعدها ) وهو يتحدث عن العلوم في حضارة مصر القديمة : إن أكبر مفخرة علمية في تاريخ مصر هي علم الطب ، وقد كان من النضج بحيث ظهر فيها كبار الأطباء والجراحين والمتخصصين في فن التوليد وأمراض النساء وطب العيون وتجميل الأجسام ونحو ذلك مما يظن أنه من مبتكرات العصر الحديث ؛ ويقول « ديورنت » - وغيره من مؤرخي العلم - إن أقدم الوثائق المصرية في الطب بردية « ادون سميث » التي يرتد تاريخها إلى ستة وثلاثين قرناً مضت ، فوق أنها تستند إلى مراجع مصرية أقدم منها بكثير ! =

### في فلسفة اليونان :

قلنا إن الفلسفة قد بدأت عند اليونان بحثاً عن طبيعة الأشياء أو حقيقة الموجودات ، أو كانت بلغة أرسطو بحثاً في الموجود بما هو موجود ، فهي تستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، بغض النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من وجوه النفع في الحياة الدنيا والأخرى معاً ، وقد بدأت الفلسفة بهذا المعنى عند الطبيعيين الأولين حين وقفوا يسألون أنفسهم عن حقيقة الكون ، ويستفسرون عن المبدأ الذي صدر عنه ، والمصير الذي ينتهي إليه ، وبلغ هذا الاتجاه ذروته عند أفلاطون وأرسطو ؛ وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى أن أرسطو قد جعل العلوم النظرية أشرف من العلوم العملية لأنها لا تهدف إلى تحقيق غايات ، ويشتمل فيها كمال العقل وهو أسنى قوى الإنسان ، وأدت هذه النظرة إلى اعتبار الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - أشرف العلوم جميعاً ، لأن كمال العلم عنده يكون بمقدار دُنُوّه من النظر العقلي المحض ، بُعْده عن مطالب الحياة ومنافعها ، ويعتبر أرسطو الحياة العقلية غاية في ذاتها ، وبالتأمل الدائم والنظر العقلي الخالص تتحقق للإنسان سعادة ليس وراءها سعادة (١) .

تخلصت الفلسفة اليونانية من ضغط الحياة العملية لأن أعباءها كانت

---

= وهي تصف ثمانى وأربعين حالة من حالات الجراحة التطبيقية ، وتعتبر اليوم أقدم وثيقة علمية معروفة في تاريخ البشرية كلها ؛ بل عرفت مصر القديمة طرق اتقاء الأمراض والحفاظ على الصحة - كاستخدام المليّنات والمقيّثات والحقن الشرجية وغيرها ، وقال عن قدماء المصريين « هيرودوتس » أول مؤرخ للحضارة إنهم كانوا - بعد الليبيين - أصح شعوب الأرض أجساماً ! وقد كانت دوافع التفكير في الطب ترتد إلى أسباب عملية ، ولكن في تخيّل جثث الموتى - لتعيش آلاف السنين - ما يشهد بأن التفكير التجريبي كثيراً ما كانت العوامل الدينية من دوافعه .

( ١ ) قارن : Aristotle's Nicomachean Ethics, (Eng. Trans. by F. H. :

Peters) book X, ch, 6 - 8. وانظر كتابنا : الفلسفة الخلقية في الفصل الذى عقدناه على « الفلسفة الخلقية عند أرسطو » .

ملقاة على عاتق الرقيق ، وفي حياة السادة فراغ يتيح الاشتغال بالعلم ،  
وتحررت من مقضيات الحياة الدينية لأن اليونان لم يعتنقوا في ذلك الوقت  
دينا منزلاً يحملون له قداسة ، ويسخرون العقل في سبيل تأييده .

ولكن الفلسفة النظرية قد استنفدت بعد أرسطو إمكانياتها ، وأخذت  
تتجه إلى تحقيق غايات أخلاقية عملية ، إذ ظهرت بعد ممات أرسطو - في  
العصر الهلنستي - مدارس عكست آية الوضع الذي استقر عليه أمر الفلسفة  
من قبل ، حتى تلاشى النظر إلى دراسة العلم لذاته ، بصرف النظر عما يترتب  
عليه من نتائج وآثار .

وحسبنا أن نشير إلى الرواقية والأبيقورية - على ما بينهما من وجوه  
الخلاف - إذا انصرفت كلتا المدرستين عن الدراسات النظرية الخالصة  
واستخفت بالحقيقة لذاتها ، واتجهت نحو الحياة العملية ممثلة في الأخلاق ،  
فرأت الرواقية أن الفلسفة هي فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية ،  
واهتموا بالأخلاق حتى اقتصر بعضهم على دراساتها ، فقال « سنكا » + ٦٥  
Seneca إن الفلسفة هي البحث عن الفضيلة بالفضيلة نفسها ، وفي هذا  
تحقق عندهم السعادة ، فتصوروها في الزهد في اللذات ومزاولة  
التقشف والحرمان .

أما الأبيقورية فقد شاركوا الرواقية في اعتبار السعادة الغاية القصوى ،  
ولكنهم تصوروها في حياة اللذة - روحية وحسية - وتابعوا سقراط  
وتلامذته في الانصراف عن كل علم لا يحقق نفعاً في الحياة ولا يتصل  
بالأخلاق ، وقد رأى « أبيقور » أن الفلسفة هي السعى إلى حياة السعادة  
باستعمال العقل ، واعتبر الأخلاق غاية الفلسفة يخدمها المنطق وعلم الطبيعة ،  
فالمنطق يسلم إلى اليقين فيحقق بذلك طمأنينة العقل التي تؤدي إلى السعادة ،  
أما علم الطبيعة فيهدف إلى تحرير الإنسان من مخاوفه بصدد القوى الخفية  
والظواهر الجوية والموت وغيره مما يثير في نفسه الرعب ، ونظريات العلم

عنده مجرد تفسيرات ممكنة غايتها التحرر من المخاوف ، وكل تفسير يؤدي إلى هذه الغاية فهو حق ، وليس ثمة حق في ذاته ، ولهذا الاتجاه صداه عند بعض المحدثين من العاملين الأمريكيين ( البرجماتيين ) الذين اعتبروا قوانين العلم نسبية وليست مطلقة تصدق في كل زمان ومكان ، ونظروا إليها على أنها مجرد فروض وضعت لخدمة غايات<sup>(١)</sup> .

تغير مدلول الفلسفة على يد الرواقية والأبيقورية لأنهم اهتموا بالناحية العملية للتفكير الفلسفي ، والتقوا مع غيرهم من مدارس ذلك العصر عند غاية واحدة هي راحة العقل Mental Repose أو التماس السعادة أو طمأنينة النفس Imperturbability<sup>(٢)</sup> .

وهكذا اتفق الرواقية والأبيقورية - والكلبية والقورينية - في فهم الغاية من التفكير ، استخفوا بالنظر العقلي المجرد ، ورأوا أن غاية الفلسفة تقوم في كمال الحياة الخلقية بوجه عام ، وإن اختلفوا في الوسيلة المؤدية إلى هذا الكمال على نحو ما أشرنا من قبل .

### في العصور الوسطى - ( ١ ) في أوروبا :

وعلى يد فلاسفة العصور الوسطى استخدمت الفلسفة أداة للتوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة فيما يقول أمثال ابن رشد ، بل

( ١ ) يذكرنا موقف الأبيقورية بموقف القورينية من حيث اعتبار اللذة غاية للحياة وإن كانت لذة الأبيقوريين في أول عهدهم على الأقل روحية وحسية معاً ، كما يذكرنا موقف الرواقية بموقف الكلبية من حيث الزهد في اللذة وتقديس حياة التقشف والحرمان . انظر كتابنا « مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق » الفصل الثاني من الباب الأول ، ولبيان هذه الاتجاهات مفصلة يقرأ كتابنا « الفلسفة الخلقية » : نشأتها وتطورها ص ٦٨ - ٩٨ .

( ٢ ) اتفقت في هذا مدارس التيقن ومدارس الشك Scepticism بيد أن الأولى جعلت اكتساب المعرفة والتوصل إلى قوانينها مؤدياً إلى راحة العقل وطمأنينة النفس ، بينما رأى الشك أن الطريق الوحيد لتحقيق هذه الغاية إنما يكون بالشك أى بالتوقف عن إصدار حكم ما - سلباً كان أو إيجابياً - انظر : E. Zeller, Stoics, Epicureans and Sceptics p. 514 - 515 وانظر كتابنا : الفلسفة الخلقية في الفصل الذي عقدناه على مذهب الشك ودلالته الخلقية .



استخدمت عند علماء اللاهوت في الغرب وأهل الكلام<sup>(١)</sup> في الإسلام للذود عن العقيدة الدينية وتوكيد تعاليمها ، فالقديس أوغسطين + ٤٣٠ يرى أن الإيمان يسبق التعقل ويساعد عليه ، بل يقول : « آمن لكي تتعقل » فالإيمان يجعل العقل أقدر على كشف الحقيقة وأكثر تهيؤاً لقبولها ، ويرى القديس أنسيلم + ١١٠٩ St Anselm كبير الأفلاطونيين في العصر المدرسي - أن الإيمان ضروري للعقل وشرط لصحة تفكيره ، أما القديس توما الأكويني + ١٢٧٤ T Aquinas كبير المشائين في ذلك العصر فإنه يميز بين ميدان العقل وميدان الإيمان ، ويرى أن العقل وظيفته أن يهيئ لنا النظر ويقودنا إلى الإيمان<sup>(٢)</sup> .

### (ب) في التراث الفلسفي العربي :

يستهدف المتفلسف عند فلاسفة الإسلام تحقيق السعادة بالفكر ، وهو أمر يذكرنا برأى أرسطو الذي يقرر فيه إن السعادة إنما تكون بالتأمل العقلي الخالص ، وهو وظيفة الإنسان بما هو إنسان ، وبه يتميز من سائر الكائنات . يقول الفارابي في « أهل المدينة الفاضلة » إن السعادة هي « الخير المطلوب لذاته » ، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات ليُنال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان « والفضائل » ليست خيراً لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ... » .

وتتحقق هذه السعادة بالبحث والدراسة والنظر العقلي ، يقول الفارابي في كتاب التنبيه « على سبيل السعادة » إن الصناعة التي تهدف إلى تحصيل الجميل دون النافع هي التي نسميها فلسفة أو حكمة على الإطلاق ، « ولا

---

(١) يراد بعلم الكلام في الإسلام البحث في العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية ، والرّد على مخالفيها ، ودفع الشبه عنها بالحجة والبرهان العقلي .

(٢) قارن كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة في الفصل الثالث من الطبعة الثانية .

كانت السعادة إنما نالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قُنيةً وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنيةً بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورةً أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة » وبالنظر العقلي يبلغ الفيلسوف درجة الفيض والإلهام ويتقبل الأنوار الإلهية ويتمكن من « الاتصال » بالعقل الفعال — وهو مجرد فاصل معنوي بين الإنسان وربّه ، وهو يربط بين العالمين العلوي والسفلي .

وليس في وسع جميع الناس أن يبلغوا هذه السعادة ، فإنها مقصورة على النفوس الطاهرة التي تجاوز عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية ، وهذه هي نظرية الاتصال في الفلسفة الإسلامية ، تتمثل في تصوف يقوم على التأمل والنظر العقلي لأعلى التبعد والتهجّد والحِرمان — كما هو الحال في التصوف الأصيل .

وقد وضع الفارابي أساس هذه النظرية وجرى على نهجه فلاسفة الإسلام — وصوفيته — في المشرق والمغرب الإسلاميين .

واعتنق « ابن سينا » نظرية السعادة الفارابية باعتبارها غاية الفلسفة ، وصوّرها في الشطر الأخير من كتاب « الإشارات والتنبيهات » وفيها قدّم التأمل على التعبد في الإتصال بالله التماساً للسعادة ، لأن الزاهد يُعرّض عن متاع الدنيا وطيباتها ، والعابد يواظب على العبادات ، وأما « العارف » فهو « المنصرف بفكره » إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره » ويرفض « ابن سينا » — كما رفض الفارابي قبله — نظرية الصوفية في الاتحاد بالله على النحو الذي سنعرّفه بعداً قليلاً .

وعلى هذا سار فلاسفة المغرب من أمثال « ابن طفيل » المتوفى سنة ٥٨١ هـ ( ١١٨٥ م ) وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ( ١١٩٨ م ) وغيرهما من فلاسفة العرب .

### في التصوف العربي :

وإلى مثل هذه الغاية — تحقيق السعادة — ذهب صوفية الإسلام : إذ أن

الأصل في التصوف هو العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، حتى إذا فشا الإقبال على الدنيا - منذ القرن الثاني للهجرة - قيل للخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والعُباد ، فلما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيها عبادة وزهادا ، انفرد أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة (١) .

ثم نشأ علم الشريعة وتفرع إلى علم الفقه (علم الظاهر) وعلم التصوف (علم الباطن) الذى يعنى بأحوال القلب من رياضات ومجاهدات ، ثم نزع التصوف بعد هذا إلى التماس الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة ، بمجاهدة النفس والانقطاع إلى عبادة الله ، والزهد فى متاع الدنيا ، والإقبال على الصيام والجوع .. ونحوه مما هو معروف عند الصوفية .

أصبح التصوف يهدف إلى تذوق العقيدة عن طريق القلب ، لا البحث فيها وتوكيد تعانيمها بمنطق العقل - كما يفعل علماء الكلام ، إنه يريد تذوقها بنور يشرق فى النفس من مصدر يقوم وراء العقل ؛ والعلم عند أهله يجيء عن طريق الحدس (أو الذوق أو الكشف أو العيان) الذى يقابل البرهان العقلى عند الفلاسفة والمتكلمين ، ومن ثم لا يستقى الصوفى علمه من خبرة ولا يستمدّه من معلم ولا من كتاب ، وإنما يأخذه عن الله رأساً متى صفت النفس وانكشف حجاب الحس .

كان التصوف ينزع بأهله إلى غاية عملية هى النجاة بالنفس من عذاب الآخرة ، ولكنه بدأ منذ بداية القرن الثالث للهجرة يصبح وسيلة لالتماس المعرفة ، وكان ذو النون المصرى ( المتوفى عام ٢٤٥ هـ ) أول من وضع أسس هذا التصوف النظرى الإشرافى Theosophy - فيما يقول المستشرق الإنجليزى الكبير نيكلسون Nickolson .

(١) ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٥٨ .

وبدأ التصوف يستهدف الاتحاد بالله عن طريق الفناء - فناء النفس بآثارها وصفاتها فيما ذهب أبو اليزيد البسطامي المتوفى عام ٢٦١ هـ ، أو يقصد إلى حلول الله في مخلوقاته فيما ذهب الخلاج المقتول عام ٣٠٩ هـ<sup>(١)</sup> ، أو ينزع إلى إثبات وحدة الوجود فيما يقول ابن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ ، واتحاد الإنسان بخلقه ، أو حلول الخالق في الإنسان ، أو قيام وحدة الوجود - وجود الخالق ووجود المخلوق - إنما يكون بمجاهدة النفس وفناء الإنسان عن إنسيته - أى صفاته البشرية - والغاية في كل الحالات هى نوع من الاتصال بالله اتصالاً تتحقق به السعادة الكاملة .

وقد ضاق أهل السلف والمتكلمون بهذه النظريات الجاحمة ، وكان الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ والذي يمثل التصوف الذى يساير الكتاب والسنة ، كان ينكر الاتحاد أو الحلول أو نحوه طريقاً إلى العرفان ، ويقرر قيام الحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن ، ويصرح بأن الطريقة التى تتكشف بها الحجب عن أعين القلوب هى التعبد وليس التأمل .

ولعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن التصوف يتفق على الفلسفة ( الإسلامية ) فى أن كليهما يستهدف الاتصال بالله تحقيقاً للسعادة ، وإن اختلفت الطريقة فى كل منهما ، فالفلسفة تصطبغ بالتأمل والنظر العقلى الذى يُسلم إلى الفيض والإلهام ، أما التصوف فإنه يغلب العمل على النظر ، ويقدم التعبد على التأمل ، لأنه أصلاً تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتبهد والذكر وقطع العلائق كلها . . . ونحو هذا مما حفلت به كتب الصوفية .

هذا إلى أن السعادة تتحقق عند الفلاسفة بمجرد اتصال الحكيم بالله دون اندماجه فى الذات الإلهية اندماجاً كاملاً يمكن أن يوصف بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود<sup>(٢)</sup> - على النحو الذى أشرنا إليه .

( ١ ) انظر قصة الخلاج ومصرعه فى كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ .

( ٢ ) قارن الدكتور إبراهيم مذكور : الفلسفة الإسلامية ص ٣٠ وما بعدها .

### (ج) في العصور الحديثة في أوروبا :

وأقبل عصر النهضة Renaissance الذى شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر يحمل الثورة على الروح الدينى الصوفى الذى ساد تفكير العصور الوسطى ، وارتد إلى العقل الذى استمسك به اليونان قديماً وأخذ يعتز بمنطقه ، ولكن فلسفة رواد الفكر الحديث فى عصر النهضة قد مهدت للعلم الطبيعى الحديث ، ومع استثناء الحركة التى قصدت إلى إحياء المذاهب اليونانية القديمة ، نلاحظ فى هذا العصر مميزات العلم تبدو فى استهجان « پاراسيلسوس + ١٥٤١ Paracelsus للسلطة الدينية والعلمية مصدراً للحقيقة ، وفى المجمع العلمى الذى أقامه فى نابلى « تلزيو » + ١٥٨٨ Telesius للدراسات التجريبية ، وفى نشأة علم وظائف الأعضاء « الفسيولوجيا » على يد فيساليوس + ١٥٦٤ Vesalius واكتشاف « هارفى » + ١٦٥٨ Harvey للدورة الدموية ، وفى رأى كوبرنيكوس + ١٥٤٣ Copernicus فى أن الشمس — وليست الأرض — مركز الكون ... وفى غير هذا من اتجاهات مردها كلها إلى الانصراف بالتفكير عن الحياة الأخرى التى شغلت مفكرى العصور الوسطى ، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التى شغلت جمهرة فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير إلى خدمة الحياة العملية .

ولكننا سنرى فى الفصل الذى نعقده على تاريخ المنهج التجريبي أن عصر النهضة — فيما يقول مؤرخو العلم من أمثال جورج سارتون — كان عصر ازدهار فنى ، وعداء علمى ! وأن ممثلى الروح العلمى بين رواده كانوا من أرباب الحرف ولم يكونوا من رجال العلم ، وأن هذا العصر قد زعزع سلطان العقيدة ولكنه استكان لسلطان القدماء ، وأن رجاله كانوا يقاومون كل ضروب الاستنارة العلمية .

ثم أقبل العصر الحديث — فى مطلع القرن السابع عشر — وأقر الاتجاه

العملي في أوضح صوره ، إذ كانت فلسفة هذا العصر في جملتها امتداداً لتفكير عصر النهضة من حيث إنها ثورة على السلطة العلمية ممثلة في أرسطو ، والسلطة الدينية ممثلة في رجال الكنيسة ، ومنذ ذلك الوقت أخذ روّاد الفكر يحررون العقل من قيوده ، فتمردوا على نزعة اليونان إلى دراسة العلم لذاته ، ورفضوا اتجاه الفلاسفة الدينيين في ربط الفلسفة بالحياة الأخرى ، ولكنهم ربطوا التفكير النظرى بالحياة العملية ، واختلف موقفهم عن موقف الرواقية والأبيقورية قديماً ، لأنهم نظروا إلى الحياة العملية نظرة أشمل وأعم من الناحية الخلقية ، ورأوا أن العمل عندهم يسبقه نظر عقلي قد يكون ميتافيزيقياً مجرداً أو تجريبياً خالصاً ، وبدا هذا أوضح ما يكون عند فيلسوفين افتتحا فلسفة العصور الحديثة هما فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ والمدرسة التجريبية الإنجليزية من ورائه ، وديكارت + ١٦٥٠ ومن ورائه أتباعه العقليون من الفرنسيين والألمان وغيرهم من فلاسفة أوروبا .

كان من دلالات الروح الجديدة ثورة روّاد الفكر الحديث على منطق أرسطو الصوري ، إذ كان معيار الصواب فيه صدق النتائج بالقياس إلى المقدمات التي تفترض صحتها مجرد افتراض ، فنزع هؤلاء المحدثون - من التجريبيين - إلى التثبت من صحة المقدمات بالاستقراء ، وجعلوا معيار الصواب مطابقة النتائج للواقع ، وبذلك مكّنوا لاتصال الفكر بالحياة العملية ، وسيتضح هذا في الفصل التالي .

رأى بيكون أن العلم لا يتقدم إذا اعتمد على النظر العقلي ، وأن هدفه ينبغي أن يكون معرفة الظواهر الطبيعية للسيطرة عليها واستغلالها لصالح الإنسان ، والتجربة هي الطريق الوحيد الذي يمكننا من تحقيق هذه الغاية - وإلى مثل هذا الاتجاه نزعت الفلسفة التجريبية بوجه عام ، وسنعود إلى بيان هذا بعد .

وأما ديكارت - والمدرسة العقلية من ورائه - فقد شاركت المدرسة

التجريبية في الاستخفاف بالمنطق الصورى والرغبة في ربط الفلسفة بالحياة العملية ، وإن خالفتهما في الاعتماد على العقل دون التجربة مصدراً للحقيقة ، وقد كانت أمنية « ديكارت » أن تقوم الحضارة المادية على أساس الصناعة العلمية ، يقول في كتابه « مقال عن المنهج » بضرورة الاستعاضة عن الفلسفة النظرية التي تعلم في المدارس ، بالكشف عن طريقة عملية تمكننا - متى عرفنا في دقة قوة النار والماء والهواء والنجوم والسموات وسائر الأجسام التي تحيط بنا - تمكننا هذه الطريقة العملية من أن نستخدم هذه المعرفة في كل المجالات التي تصلح لها ، حتى نسود الطبيعة ونتحكم في مواردها ؛ بل يصرح « ديكارت » بأن غاية الفلسفة الرئيسية تحصيل علم كامل بكل ما يمكن العلم به ، وهذا يتطلب الكشف عن مبدأ أول أسمى يمكن أن تستنبط منه بالعقل كل حقيقة من حقائق المعرفة ، ويقول في « مبادئ الفلسفة » إن غرض الفلسفة هداية سلوك الإنسان في حياته والحفاظة على صحته وكشف الفنون ، أى أن غاية الفلسفة ليست مجرد العلم كما ذهب أرسطو ومن تابعه ، بل غايتها تحقيق رفاهية البشر وسعادتهم ، وكمال العلم إنما يكون باتصاله بالحياة العملية حتى يسود الإنسان الطبيعة ويهيمن عليها ، ولا يكون كمال العلم بدنوه من النظر العقلى المحض وابتعاده عن المنفعة العملية - كما ظن أرسطو من قبل .

وكان هذا هو اتجاه الفلاسفة في عصر ديكارت ، وقد لاحظ المؤرخون التشابه بينه وبين بيكون في هذا الصدد ، وقيل : إن مرجع التشابه إلى أن هذا العصر كان عصر الآلات والصناعة والطب العلمى ، وهكذا نرى أن فضل التفلسف - فيما يقول ديكارت لا يقتصر على سمو النظرة وشرف المرتبة ، بل إنه مع هذا منفعة عملية جلية « والإنسان يفتقر إلى التفلسف ليهذب به أخلاقه ويسترشد به في حياته ويهتدى به الى الخير الأسمى (١) .

(١) قارن ديكارت Descartes في كتابه :

Les Principes de la Philos. في المقدمة ثم في Discours de la Méthode وقد ترجمه =

فالفلسفة الحديثة عند العقلين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه ، ولكنها كانت كفلسفة التجريبيين من حيث إنها لم تتحرر من طغيان روح العصر - عصر الآلات والصناعة - فاتصلت بالحياة العملية واهتمت بالعمل والصناعة على غير ما ذهب جمهور فلاسفة اليونان ، واستمر طابعها في الاتصال بالحياة العملية قائماً ، بل اشتدت هذه النزعة بعد ذلك عند القائلين بمذهب التطور Evolutionism الذى ساد التفكير الأوربي والأمريكي منذ القرن التاسع عشر ، وكان من بعض نواحيه امتداداً للمذهب المنفعة العامة<sup>(١)</sup> Utilitarianism فاعتُبرت المعرفة عند هؤلاء جميعاً أداةً للعمل .

وبدت النزعة العملية واضحة كذلك عند القائلين بالمذهب العملي البرجماتية Pragmatism الذى ساد التفكير الأمريكى منذ أواخر القرن الماضى ، وقد رأينا كيف وحده « چون ديوى » بين الفلسفة ودورها فى تاريخ الحضارة ، واعتبر المعرفة خُطة لمواجهة إشكال ، فإن نجحت فى حله كانت حتماً ، وإلا كانت باطلاً وإن كره أصحاب المنطق الصورى<sup>(٢)</sup> .

وشبهه بهذا كان موقف الماركسية التى أرادت بالفلسفة تغيير النظم القائمة وتحرير العالم من جور الظلم وطغيان الخرافة<sup>(٣)</sup> .

= للإنجليزية J. Veitch تحت عنوان Discourse on Method ( مع التأملات ومقتطفات من مبادئ الفلسفة ) انظر ص ٦٠ - ٦١ من الطبعة السادسة - وترجمه للعربية زميلنا المرحوم الأستاذ محمود الحضرى ( مقال عن المنهج ) وقارن الدكتور عثمان أمين فى كتابه ، « ديكارت » وكذلك انظر لأستاذ الفلسفة الحالى بجامعة إدنبره باسكتلندة :

N. K. Smith, (1) New Studies in the Philos. of Descartes, (Descartes as a Pioneer), 1925.

(2) Decartes, Philosophical Writings Selected & translated, 1952.

(١) انظر كتابنا : الفلسفة الخلقية ١٩٦٠ فى الفصل الذى عقدناه على مذهب التطور فى الأخلاق - وكتابنا : مذهب المنفعة العامة ١٩٥٣ فصل : النفعية التطورية .

(٢) ص ٦٥ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد كان هذا المذهب كذلك صورة من صور النفعية العملية - اقرأ عنه فصلاً فى كتابنا المذكور فى الهامش السالف .

(٣) ص ٦٩ وما بعدها من هذا الكتاب .



وهكذا تحولت قيمة العقل عند المحدثين حتى أصبح أداة نفعية بعد أن كان عند القدماء هبة إلهية ، ورزح الفكر تحت ضغط الحياة العملية بعد أن كان في يد القدماء يسمو بمقدار تحرره من قيود الحياة العملية ، وإذا كان هؤلاء المحدثون قد حرروا العقل من قيود العقيدة الدينية التي ناء بخدمتها في العصور الوسطى ، فقد قيدوه بمطالب الحياة الدنيا ومقتضياتها ، وأصبح العلم وسيلة لغاية هي العمل والنفع بأوسع معانيه ، وكان التأمل العقلي الخالص في نظر أفلاطون وأرسطو يسلم إلى السعادة القصوى ، فأصبحت السعادة تُلتبس في العمل وإن كان العمل يقوم على المعرفة ، بيد أنه هدفها الأسمى وغايتها القصوى .

#### (٥) تعقيب :

وهكذا نرى أن فهم الفلسفة باعتبارها مجرد لذة عقلية تشبع عند صاحبها دافعاً فطرياً إلى حب الاستطلاع - كما ذهب جمهرة قدماء اليونان - أو مجرد دراسة عقلية تتصل بالدين وتحاول التوفيق بين العقل والوحي ، أو تؤكد صحة الحقائق التي نزل بها الوحي - كما ذهب فلاسفة العصور الوسطى ورجال اللاهوت فيها - قد أثار الضيق في نفوس الكثيرين من أهل الفلسفة ومؤرخيها المحدثين ، فجدوا في إثبات صلتها بالحياة وإزالة الغموض الذي لابسها ، وسوء الظن الذي اقترن باسمها<sup>(١)</sup> ؛ فالفلسفة عندهم ليست مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا ، إذ لم يعد في الإمكان أن ينسحب من دنيا الأعمال عاقل ، إنما نكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للوجود والإنسان ومكانه من الوجود ، ونستغل فلسفتنا في الترقى بمستوى تجاربنا وتصحيح نظرتنا إلى الحياة دون أن نقنع بالتطلع إلى وجوه النشاط ، وتأمل أسباب النزاع بين الناس ، إن الفلسفة تمكنتنا من أن نشرف

(١) قارن : R. P. Perry, The Approach to Philosophy, ch. I.p. 3 ff.

G. Watts Cunningham, Problems of Philosophy ch. I.

من على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها ، وتحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا<sup>(١)</sup> .

وإذا كان الوضعيون من الفلاسفة قد أنكروا على أصحاب الفلسفة التقليدية دعواهم العريضة في أن الفلسفة تمكننا من فهم طبيعة العالم وحقيقة النفس البشرية ومكان الإنسان من العالم ، وتحدد له مثله العليا في مجال الحق والخير والجمال ، فإن هؤلاء الوضعيين لا ينكرون قيمة فلسفتهم أو أثرها في حياة الإنسان ، يقول « برترند رسل » B. Russell أحد أعلام الفلسفة التحليلية من المعاصرين - الذين ينكرون الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية - إن الفلسفة تحررنا من جور الأحكام السريعة المبتسرة Prejudices وتعصمنا من الالتواء الذي ينشأ عن ضيق النظرة . . . الخ<sup>(٢)</sup> بل يشك رسل - وهو المؤمن بالعلم ومناهجه - في أثر العلم بالقياس إلى أثر الفلسفة في حياة الإنسان إذ يقول . إن العلم ينبتنا بما نستطيع أن نعرفه ، ولكن ما نستطيع معرفته ضئيل محدود . . . ولعل تعليم الإنسان كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد ، هو أعظم شيء لا تزال الفلسفة تعلمه لدارسيها حتى يومنا الراهن<sup>(٣)</sup> .

على أن كل ما أسلفناه بصدد الفلسفة واتصالها بالحياة العملية لا ينفي القول بأن الغاية « المباشرة » للتفلسف يتحتم أن تكون نظرية خالصة ، ومع هذا لا تطلب المعرفة الفلسفية لذاتها ، وإنما لتكون نتاجها أداة لتحقيق غاية بعيدة ، هي خدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وفي ضوء هذا نقول إن جمهرة المحدثين

---

M. Schoen and others, and Paulsen : Jerusalem p. 6, 10 ( ١ )

p. 1 — 3. II ff.

B. Russell, Outline of Philos. ch 17 : قارن ( ٢ )

Russell, History of Western Philosophy p. 11 ( ٣ ) وإن كان رسل يرى أن

تتبع الفلسفة والعلم ، فتأخذ عنه أحكامها وتجعل مهمتها أن تمهد له الطريق .

من الفلاسفة يؤكّدون أن الفلسفة لم تعد مجرد تأمل يستغرق صاحبه في عزلة عن ضجة الحياة وزحمة الدنيا ، بل أصبحت دراسةً للوجود ومكان الإنسان منه ، توطئةً للإفادة منها في تجاربنا المشتركة ، والترقي بمستواها والعلم بأهداف البشرية البعيدة ومثلها العليا والمساهمة في العمل على تحقيقها .

وإذا كان جبهة فلاسفة اليونان ومن تابعهم يرون أن الغرض من التفلسف هو مجرد كشف الحقيقة لذاتها بباعث من اللذة العقلية ، وبغير نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على هذه الحقيقة من وجوه النفع في الحياة ، فإن الذي لاشك فيه أن الحقائق التي يتوصل إليها الباحث قد أثرت في حياة الذين وقفوا عليها جهودهم واستمسكوا بها ، ولو لم يقصد الذين كشفوها إلى جعلها مؤثرة في حياة الناس .

بل يرى مؤرخو الفلسفة أن للفلسفة وظيفة اجتماعية قامت بها منذ نشأتها حتى اليوم ، وما من ثورة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو غيرها إلا وكان وراءها فلسفة ، ولو لم يقصد إلى الثورة أصحاب هذه الفلسفة ، بل ولو لم يكن القائمون بالثورة من المشتغلين بالفلسفة ومذاهبها . . . ! وإذن فلتكن غاية الفلسفة ، المباشرة هي كشف الحقائق ، وغايتها البعيدة هي الإفادة من هذه الحقائق في دنيا العمل .

وهذا هو الاتجاه السليم فيما يبدو ، فليس مما يساغ اليوم أن يقال : العلم للعلم ، وكشف الحقيقة لذاتها لمجرد اللذة العقلية . . . وغير هذا من تعبيرات لا تلائم إلا فيلسوفا يعتزل الدنيا ويحيا في برج العاجي بعيداً عن الناس ، إلا متى أريد بهذا رهينة من أجل البحث عن الحقيقة توطئةً للإفادة منها في حياتنا الدنيا ؛ أما اعتبار الفلسفة لهواً يملأ به السادة فراغ وقتهم فقد كان هذا معقولاً في المجتمع اليوناني القديم ، إذ لم يكن غريباً على اليونان — وقد حقّقوا من شأن العمل اليدوي حتى وقفوه على العبيد — أن ينهض فلاسفتهم للدعوة إلى دراسة العلم لذاته ، أما اليوم فقد تغيرت نظرة الناس ونظرة

المفكرين إلى الحياة وقيَمِها ، وأصبح من الضلال أن يقاوم الفيلسوف روح عصره ويعتكف في برجه العاجى ويقف حياته على التأمل لمجرد التأمل ! وقد أنصفت مذاهب المحدثين الكبرى — كمناهب التجريبيين والعقلين والوضعيين والتطوريين والماركسيين والعملين البرجماتيين — حين ربطت بين النظر والعمل وسخرت العقل لخدمة الحياة الدنيا ، بشرط ألا تكون خدمة الحياة الدنيا هى الهدف المباشر أو الغاية القريبة للفلسف ، وما لغير هذا ينبغي أن يكون اليوم تفكير .

### مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة فى هوامش الصفحات و صلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- F. Mayer, History of Modern Philosophy, 1951.  
Philosophy in the Twentieth Century,) An Anthology), 4 vols.,  
edited by W. Banet and H. Aiken, 1962.  
Brennan, J.G., The Meaning of Philosophy, 1953.  
Long, M. The Spirit of Philosophy, 1953.  
Wahl, J., The Philosopher's Way, 1948.  
Barret, C., Philosophy, 1953.  
Hocking, W. E., Preface to Philosophy, 1947.  
Drake, D., Invitation to Philosophy, 1933.  
Perry, R.B., A Defence of Philosophy, 1931.  
Sellars, R.W., Principles and Problems of Philosophy, 1926.  
Alouin, Elements of Philosophy, 1941.  
F. Paulsen, Introduction to Philosoph, Eng. trans. by F.  
Thilly, 1924.  
W. Jerusalem, Introduction to Philosophy, Eng. trans. by C.  
Sanders.

- O. Kulpe, Introduction to Philosophy, Eng. trans. by Philisbury  
& Tichner      ونقله الى العربية الدكتور أبو العلا عفيف : مدخل إلى الفلسفة
- Patrick, G.T.W., Introduction to Philosophy, 1935.
- Rosenberg, M. Introduction to Philosophy, 1955.
- Lewis, John. Introduction to Philosophy 1954.
- Moore, G.E, Philosophical Studies
- Bosanquet, B., Life and Philosophy (in Contemporary British  
philosophy, vol. I.p. 48 – 74).
- Brightman, E.S., Introduction to Philos., 1925.
- Windelband, W. Introduction to Philosophy, 1923.
- Fullerton, G.S. An Introduction to Philosophy.
- Maritain, J. An Introduction to Philosophy, 1930.
- Ladd, An Intr. to Philosophy.
- Armstrong, A. H., Intr. to Ancient Philos., 1949.
- Leighton, J. A. The Field of Philosophy 1925.
- Randall, J. N. & Buchler, Philosophy : An Introduction 1942.
- Waston, J, An Outlin of Philosophy.
- Le Senne, R., Introduction à la Philosophie 1949.
- Jaspers, K., Intr. à la Philos. (ترجمه عن الألمانية J. Hersch عام ١٩٥١)
- P, Guillaume et G.— H. Luquet, Manuel de Philos, 1931.
- Wable, J., Traité de Métaphysique, 1953.
- Mathiae, A. H., Manuel de Philosophie.  
( M. H. Poret ترجمه عن الألمانية )
- Cuivilier, A., Manuel de Philosophie (2 vols.).
- Rey (Adel.) Leçons de Philosophie (2 vols.).
- Olleé-Laprune, La Philosophie et la Temps present.
- Naville, Definition de la Philosophie.
- Baudin, Introduction Gènèrale à la Philosophie.
- Roustan, Leçons de Philosophie.
- Traité Elementaire de Philos. A L'usage des classes edité par  
les Professeurs de l'institut de Supèrieur de philos. 2 vols.
- L'Activité Philosophique Contemporaine en France et aux  
Etats - Unis — Etudes publièss sur la direction de Marvin  
Farber, 2 vols., 1950.

- Langer, (Sousanne K.), Philos. in New Key, 1942.
- Joad, C.E.M., (1) Philosophy (in the Teach Yourself Books,) 1944.  
(2) Return to Philosophy of Our Times.  
(3) Philosophy of Our Times.  
(4) Guide to Modern Thought.  
(5) Philosophical Aspects of Modern Science, 1948.  
(6) Guide to Philosophy.
- Hayek, F. A., Counter Revolution of Science, (Studies on the abuse, of reason 1952.
- Daniel J. Bronstein, & others, Basic Problems of Philos., Selected readings with introduction, 1954.
- Alquiè, F., Leçons de Philosophie, 2 vol., 1939 – 41.
- Bréhier, E., La Philosophie et son Passe, 1940.
- Couhier, H , La Philosophie et son Histoire, 1940.
- Raeymaeker, Louis de Introduction à la Philosophie, 1944.
- P. Janet et G. Sèailles, L'Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles 1932.
- وقد نقلته إلى الإنجليزية بعد حذف بعض فصوله Ana Monahan في جزئين  
تحت عنوان A History of the Problems of Philosophy

## الفصل الثاني

### من فلسفة العلوم :

### في مناهج البحث العلمي

في معنى العلم وفلسفته - رواد الفكر العلمي من العرب - معنى المنهج العلمي - أشيع مناهج البحث : ( ١ ) الاستنباط - ( ٢ ) الاستقراء - مراحل منهج البحث العلمي - من تاريخ منهج البحث العلمي - البحث التجريبي العلمي في التراث العربي - خصائص التفكير العلمي والتفكير الفلسفي - من تاريخ العلاقة بين العلم والفلسفة .

### في معنى العلم وفلسفته :

يقتضينا منهج البحث العلمي أن نتوخى الدقة في التعبير ، ويتطلب هذا أن نحدد منذ البداية معاني الألفاظ التي نستخدمها في حديثنا - ولا سيما ما تكرر ذكره منها - حتى لا يلتبس الأمر على القارئ ؛ ومن أجل هذا نؤثر أن نحدد في مطلع هذا الفصل معاني العلم وفلسفته مما سيرد ذكره في ثانيا حديثنا القادم :

في أيامنا الحاضرة تطلق العلوم الطبيعية على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية<sup>(١)</sup> بمناهج الملاحظة والتجربة ( الاستقراء ) ، وتقصد إلى وضع قوانين تفسر هذه الظواهر تفسيراً عِلِّيًّا . أما العلوم الرياضية فتطلق على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية - مقدماتها فروض ومسلّمات - وتقصد إلى قوانين الكم ، عددا ( كالحساب ) أو شكلا ( كالهندسة ) . أما العلوم الإنسانية أو الاجتماعية فتطلق على كل دراسة

---

( ١ ) الجزئيات التي تتناولها العلوم الطبيعية ( التجريبية ) إما أن تكون جامدة ( كما هو الحال في موضوعات علم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه ) ، أو تكون كائنات حية كما هو الحال في موضوعات علم الطب أو علم وظائف الأعضاء .

تتناول أحوال الإنسان منفردا أو مجتمعا بغيره ، متى استخدمت هذه الدراسة مناهج تجريبية استقرائية ( تشبهاً بالعلوم الطبيعية ) - هكذا آل أمر العلم في عصرنا الحاضر .

وسنعرف بعد قليل أن التفرقة بين مفهوم العلم ومفهوم الفلسفة في أوربا حديثة عهد ، لأن العلم بكل صورته لم ينفصل عن الفلسفة إلا في مطالع العصور الحديثة ، بل اختلطت في أذهان القدماء العلوم التي تستند إلى الملاحظة الحسية ، بالعلوم التي تعتمد على النظر العقلي المجرد ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى إبان العصور الحديثة أمكن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية من ناحية ، وبينها وبين الفلسفة من ناحية أخرى ، عن طريق المنهج الذى تصطنعه كل منها ، بل إن المنهج يحدد موضوع الدراسة ، فالقول بأن العلم الطبيعى يتميز بمنهجه التجريبى الاستقرائى ، يقتضى القول بأن موضوع دراساته ظواهر جزئية محسوسة ، لأن غير المحسوس لا تيسر دراسته بمناهج الملاحظة الحسية .

ويتميز العلم ( الطبيعى ) بثلاث خصائص مجتمعة : أولاها استخدام منهج البحث التجريبى ( الاستقرائى ) وثانيها ( وهى ترتب على أولاها ) اقتصار موضوع دراساته على الظواهر الطبيعية الجزئية ( الوقائع الحسية ) ، لأن الملاحظة الحسية لا تتناول ما وراء الجزئى المحسوس ؛ وثالثها توصل دراساته التجريبية إلى إصدار أحكام وصفية ( قوانين ) تكشف عن العلاقات العلية الثابتة التى تربط بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وسنعرف بعد أن هذه القوانين أساسها الحتمية determinism التى تبرر أن يتنبأ العالم بوقوع الظواهر الطبيعية مقدما .

وفى ضوء هذا قيل إن العلم يعنى بملاحظة الظواهر الحسية وتصنيفها والكشف عما يقوم بينها من تتابع ودلالات نسبية ، والصعود إلى إصدار



أحكام وصفية موضوعية على هذه الوقائع ( هي قوانين العلم ) وأخص ما يميز هذه الدراسة العلمية النزعة الموضوعية Objectivity وهي تقتضى إقصاء الخبرة الذاتية ودراسة الأشياء كما هي في الواقع : ثم النزاهة Disintestedness التي تتطلب التزام الحيدة واستبعاد الذات Self-elimination بكل ما تنطوي عليه من رغبات وميول ، وغير هاتين من خصائص نعرض لبيانها حين نتحدث عن أظهر مميزات التفكير العلمى أواخر هذا الفصل .

بل يزيد المحدثون خاصية أخرى ، هي أن تصاغ قوانين العلم في صورة رياضية تحقيقا لدقة الوصف ، واختصارا لنتائج الدراسة في رموز ، ومن هنا جاء اختراع المقاييس والمراقم التي تسجل نتائج البحث العلمى في أرقام ؛ وهكذا أصبحت العلوم الطبيعية ( التجريبية ) تتميز الآن بتطبيق الرياضيات في دراساتها ، وهي أمنية طافت برأس « ديكارت » ، وبدأ تحقيقها في دراسات كبلر + ١٦٣٠ Kepler وجاليليو + ١٦٤٢ Galileo في مجال الطبيعة ، ولافازييه + ١٧٩٤ Lavoizier في مجال الكيمياء . وقد أكد الاهتمام بهذه الظاهرة تقدم الرياضيات عند المحدثين ، حتى أصبحت القوانين العلمية دلالات رياضية تعبر في دقة عن ملاحظات تجريبية تفسر الوقائع الحسية الجزئية .

وحقيقة إن هدف البحث العلمى هو وضع هذه القوانين التي تنصب في رموز رياضية ، ولكن لهذه القوانين النظرية جانبا تطبيقيا تتحول به إلى مخترعات تُيسّر الحياة ، وتمكن الإنسان من السيطرة على موارد الطبيعة ، وعلينا أن نميز بين العلم وتطبيقاته العملية ، فالعلم أصلا يستهدف المعرفة ، أما تطبيقات قوانينه فترمى إلى تحقيق فتوحات تزيد الإنسان سيطرةً على الطبيعة ، وتكفل الراحة والرخاء في حياته ؛ ومن أجل هذا لا يعدو الحق من يقول إن اليونان الذين استهدفوا كشف الحقائق بباعث من اللذة العقلية ، كانوا أقرب إلى الروح العلمية من مفكرى العصور الوسطى الذين سخروا

العقل لخدمة العقيدة الدينية ، ومن واضعى المناهج فى مطلع العصور الحديثة حين حرروا العقل من قيود الكنيسة ، وكبلوه بقيود الحياة العملية ! وإن كان النزوع إلى ربط نتائج البحث العلمى بالتطبيق العملى يلقى تأييداً عند بعض المعاصرين ، فأصحاب الفلسفة العملية ( البرجماتية ) فى أمريكا يعتبرون القوانين العلمية مجرد أداة لإجراء صفقات ناجحة مع الوقائع الحسية - على نحو ما عرفنا من قبل - وبذلك يتحول العلم إلى صناعة تطبيقية ؛ ولكن استقراء تاريخ العلم يقول إن أكثر الخيرات التى حققها فتوحات العلم للناس ، لم تكن الهدف المباشر لأبحاث العلماء ، وإنما تحققت عرضاً حين كان العلم يحاول أن يفسر وأن يتفهم ! وعلينا أن نقول فى نهاية الأمر إن العلم إذا كانت غايته المباشرة هى وضع القوانين التى تفسر الظواهر ، فإن غايته البعيدة هى كفالة الخير للبشرية وتيسير الحياة لأبنائها .

وإذا كانت أصول المنهج التجريبي العلمى قد وضعت فى أوروبا فى مستهل القرن السابع عشر ، فإن العلم الطبيعى لم ينفصل عن الفلسفة فى أوروبا إلا فى ثانيا القرن الثامن عشر ، ثم أخذت طوائف المعارف العلمية تنفصل وتكون علوماً مستقلة بذاتها ، فاستقل علم الطبيعة على يد جاليليو + ١٦٤٢ ونيوتن + ١٧٢٧ ، وعلم الكيمياء على يد « لافوازييه » + ١٨٩٤ وعلم الأحياء على يد « كلود برنار » + ١٨٧٧ C. Bernard ، ولعل من الممكن أن نرد نشأة علم التشريع إلى فيساليوس + ١٥٦٤ وعلم الطب إلى پاراسيلسوس + ١٥٤١ .

ومن العلوم الإنسانية التى احتذت حذو العلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج البحث التجريبي علم الاجتماع الذى بدأ يستقل عن الفلسفة فى أوروبا على يد « أوجيست كونت » + ١٨٥٧ واكتمل استقلاله على يد المدرسة الاجتماعية التى تزعمها إميل دوركايم + ١٩١٧ ، وعلم النفس الذى أخذ يستقل عن الفلسفة على يد مدرسة التحليل النفسى التى أنشأها سيجموند

فرويد + ١٩٣٩ ومدرسة السلوكية التي تزعمها « جون واطسون » + ١٨٧٨ م  
وبافلوف + ١٩٣٣ Pevlov ومن إليهما ، وسنعود إلى تاريخ العلاقة بين  
العلم والفلسفة أواخر هذا الفصل .

أما عن فلسفة العلوم فتطلق عادةً على مبحث جديد أضافه المحدثون من  
المناطق إلى مباحث المنطق المألوفة عند القدماء ، وهو طرائق أو مناهج  
البحث العلمي Methodology ، وإن كانت فلسفة العلوم أعم من مبحث  
المناهج ، لأنها تشمل إلى جانبه مبحث تأريخ العلوم تأريخاً يتتبع فيه الباحث  
تطور العلوم وتطبيق طرائق البحث العلمي في دراساتها .

### رواد الفكر العلمى من العرب :

سيرد الحديث عن العلم ومناهجه في التراث العربى في مناسبات مختلفة ،  
فحسبنا الآن أن نقول إن المأثور عن بعض العرب أنهم عرفوا العلم بأنه معرفة  
باستدلال ، وسنعرف أن الاستدلال يكون صورياً استنباطياً ، أو تجريبياً  
استقرائياً ، ومن أجل هذا أمكن أن تنشأ في التراث العربى علوم صورية  
رياضية ، وعلوم تجريبية استقرائية ، والمنصفون من مؤرخى التراث العربى  
من الغربيين أنفسهم على اتفاق فى أن بعض هذه العلوم اختراعٌ عربى !

فمن ذلك أن علم الجبر يدين باسمه لمفكرى العرب الذين كانوا أول من  
أقام هذا العلم على قواعد منطقية ، وتوصلوا فيه إلى معادلات لا تزال  
تُدرس في مدارسنا فى كتب الجبر حتى أيامنا الحاضرة ، وعن العرب أخذ  
الغرييون هذا الاسم Algerba وقد كان كتاب « محمد بن موسى الخوارزمى »  
( المتوفى حوالى ٨٥٠ م ) فى « الجبر والمقابلة »<sup>(١)</sup> المصدر الذى استند إليه

(١) نشره بالعربية المرحوم الدكتور على مصطفى مشرفة والدكتور محمد مرسى أحمد  
عام ١٩٣٧ بينما نشره الأوربيون عام ١٨٣١ ! وقد وضع نصير الدين الطوسى كتاباً فى  
الجبر بنفس العنوان .

الغريبيون من علماء الجبر ؛ وقد ربط الخوارزمي بين الجبر والهندسة ففهد بهذا لقيام الهندسة التحليلية التي لم يفتن إليها الغربيون إلا في القرن السابع عشر .

وكان للمفكر العربي « ثابت بن قرة » ( المتوفى حوالى سنة ٩٠٠ م ) الفضل في ابتداء علم التفاضل والتكامل Calculus وشاركه في هذا الفضل البوزجاني ( المتوفى سنة ٩٩٨ م ) ولهذا العلم أثره في تقدم الرياضة والطبيعة في عصرنا الحاضر ، بل كان علم حساب المثلثات من وضع العرب ، لأن العرب هم أول من أقامه علماً مستقلاً عن الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث المساحة والهندسة والطبيعة ، وقد كان « نصير الدين الطوسي » ( المتوفى سنة ١٢٧٣ م ) أول من كتب فيه بتفصيل - مستعيناً بما كتبه قبله ثابت ابن قرة والبوزجاني - وقد ترجم كتابه « الشكل القطاع » إلى اللاتينية والفرنسية والإنجليزية .

ومع أن العرب قد نقلوا الحساب عن الهنود ، إلا أنهم هذبوا الأرقام الهندية حتى عرفت في أوروبا باسم الأرقام العربية Arabic numerals وقد كان الخوارزمي السالف الذكر في مقدمة رياضيي العرب الذين أسهموا في تقدم هذا العلم ، إذ وضع فيه أول كتاب منظم مبوّب نقله إلى اللاتينية Adelard of Bath تحت عنوان « الغوريثمي » وعليه اعتمد الرياضيون الغربيون في بحوثهم الحسابية ، وظل اللوغارتمات تعرف في أوروبا باسم الغوريثمي - نسبة إلى الخوارزمي<sup>(١)</sup> !

هذا عن فضل العرب في ابتداء العلوم الرياضية ، أما عن أثرهم في قيام العلوم الطبيعية وتقدمها فحسبنا الآن أن نقول إن مفكرى العرب مع تقديرهم

---

(٢) قارن : قدرى حافظ طوقان في كتابه تراث العرب العلمى في الرياضيات والفلك

للمنطق الصورى قد سبقوا إلى مهاجمة المنهج القياسى للملاسته للعلوم الفلسفية المباشنة للعقائد فيما روى ابن خلدون ، فساعد هذا على التوصل إلى مناهج البحث التجريبي الاستقرائى فى غير العلوم الفلسفية والنقلية ( الدينية ) ، وأخذوا يلاحظون الظواهر الجزئية ، ويستعينون بآلات وأجهزة تفادياً لقصور الحواس ، وأجروا « التجربة العلمية » التى سماها « ابن الهيثم » بالاعتبار ، وسماها « جابر بن حيان » بالتدريب ، وتوصلوا عن طريق هذه الدراسات التجريبية إلى قوانين علمية تفسر الظواهر التى يدرسونها تفسيراً عالياً ، ورسموا المنهج التجريبي العلمى وحددوا خطواته ومراحله ، وفطنوا إلى خصائص المعرفة العلمية وتميزها عن المعرفة الفلسفية (والدينية) قبل أن يفطن إلى هذا الغريون بمئات السنين ، ومن ثم تيسر لهم أن ينشئوا علوماً تجريبية واقعية مستقلة عن الفلسفة وعلومها موضوعاً ومنهجاً ، وكان فى طليعة هؤلاء ابن الهيثم ( المتوفى سنة ١٠٢٩ ) الذى كان أول من وضع أصول علم الطبيعة ، وجابر بن حيان ( المتوفى عام ٨١٣ ) الذى كان أول مؤسس علم الكيمياء ، والبيرونى ( المتوفى سنة ١٠٤٨ ) الذى أسهم فى إنضاج علم الفلك ، وأبو بكر الرازى ( المتوفى سنة ٩٣٢ ) وابن سينا ( المتوفى سنة ١٠٣٧ ) والزهرائى ( المتوفى سنة ١٠١٣ ) الذين ازدهر الطب على أيديهم علماً طبيعياً .

وضع هؤلاء الأعلام العرب أسس العلوم الطبيعية فى صورتها النظرية ، قبل أن يفطن إليها الأوربيون بمئات السنين ، سبقهم حكماء الشرق منذ أقدم العصور إلى ابتداء هذه العلوم فى صورتها العملية ( كما قلنا فى الفصل الأول من الباب الأول فى هذا الكتاب ) . ولكن أعلام العرب قد اهتموا إلى المنهج العلمى التجريبي — كما سنعرف بعد — واصطنعوه بالفعل فى دراساتهم ، فكان مكتوباً لهم أن يضعوا أصول هذه العلوم فى صورتها النظرية . . . وقد ترجمت آثارهم جميعاً إلى اللغة اللاتينية — التى كانت لغة العلم فى أوربا — وأضحت المرجع الذى استند إليه المشتغلون بالعلم من الغريين حتى مطالع

العصور الحديثة ، وحتى في العلوم الإنسانية التي احتذت حذو العلم الطبيعي في  
اصطناع المنهج التجريبي ، سبق ابن خلدون ( المتوفى سنة ١٤٠٦ ) « أوجيست  
كونت » + ١٨٥٧ في ابتداء علم الاجتماع بأربعة قرون ونصف من الزمان !!  
وسنعود إلى بيان موقف رواد العرب من المنهج العلمي وعلومه عند الحديث  
على تاريخ منهج البحث العلمي .  
فلنعُد الآن إلى الحديث عن :

### معنى المنهج العلمي :

يراد بمنهج البحث - في أي فرع من فروع المعرفة البشرية - الطريقة  
التي يتبعها العقل في دراسته لموضوع ما ، للتوصل إلى قانون عام أو مذهب  
جامع ، أو هو فن ترتيب الأفكار ترتيباً دقيقاً بحيث يؤدي إلى كشف حقيقة  
مجهولة ، أو البرهنة على صحة حقيقة معلومة ؛ والباحثون على حق حين  
يحرصون على تحديد المناهج التي يعالجون بها دراساتهم قبل مزاولة البحث  
في موضوعاتهم ، إن البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل إلى قوانين عامة ،  
لا يكون قط بغير منهج واضح يُلزم الباحث نفسه بتتبع خطواته ومراحله ،  
ومن هنا أضاف المحدثون إلى مباحث المنطق مبحثاً جديداً هو طرائق أو مناهج  
البحث العلمي ( هو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم أو فلسفة العلوم كما أشرنا  
من قبل ) . وقد نشأ هذا الفرع الجديد على يد « ريموس » المقتول عام ١٥٧٢  
P. Remus<sup>(١)</sup> ومن تابعه من الباحثين ، وفي القرن التالي ( السابع عشر )  
وضعت في أوروبا أصول المنهج التجريبي - الاستقرائي أو العلمي على يد

---

( ١ ) كان بطرس ريموس من أشياع أفلاطون ، رفض منطق أرسطو وحاول وضع منطق  
جديداً . مكانه ، وأعد رسالة الماجستير تحت عنوان : كل ما قاله أرسطو وهم وضلال : فكان من  
جراه هذا أن حرم عليه التدريس ونشر أبحاثه ( التي يهاجم فيها أرسطو ) حيناً من الزمن - ولما  
استرد حريته استأنف هجومه على أرسطو فضاق المشامون به واغتاله أحد المتطرفين منهم .

« فرنسيس بيكون » ، والمنهج الفلسفي العقلي على يد « ديكارت » وشارك فلاسفة بور رويال ومالبرانش + ١٧١٥ وغيرهم في وضع مناهج جديدة للبحث العلمي - كما سنعرف بعد ؛ وأصبحت غاية هذا الفرع الجديد أن يسجل المراحل التي مر بها مختلف العلماء عند دراستهم لموضوعات بحثهم ، ويدرس خصائص الدراسات العلمية ؛ وتنوع المناهج من رياضية وتجريبية واجتماعية . . . إلى غير ذلك من موضوعات هذا الفرع الجديد .

### أشيع مناهج البحث :

تتمثل أشيع المناهج في صورتين من صور الاستدلال : أولاهما تبدو في منهج الاستنباط الصوري - وهو منهج العلوم الرياضية - وثانيتهما تتمثل في منهج الاستقراء التجريبي - وهو منهج العلوم الطبيعية ( الواقعية ) . ويتفرع أولهما إلى : قياس أرسطو (وهو الاستنباط الصوري) ثم الاستنباط الرياضي أو البرهاني ، وإيضاحا لكلهما نقف قليلا :

## ١ - في الاستنباط

(١) القياس الصوري - (ب) الاستنباط الرياضي - منهج العلوم الرياضية - منهج البحث الفلسفي عند ديكارت ومدرسته - .

### (١) القياس الصوري Syllogism or Formal S.

والقياس الصوري من وضع أرسطو قديماً ، وضعه تقديرأ منه لأهمية المنهج الصحيح في البحث العلمي ؛ ويراد بالقياس كل قول يتألف من قضيتين ( أو أكثر ) متى سلمنا بصحتهما لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثة . والقياس أنخص ما في المنطق الصوري ، وهو الذي يعنى بالبحث في صورة التفكير دون مادته ، من أجل هذا كانت قوانينه ( الصورية ) عامة تنصب على كل موضوع ، ومطلقة بمعنى أنها ثابتة لا تتغير ؛ في هذا القياس الصوري يبدأ الاهتمام بمعرفة الطرق التي يؤدي اتباعها إلى استنتاج نتائج ضرورية من مقدمات عامة يسلم بها المرء مقدماً ، أو يفترض أنها صادقة بصرف النظر عن الواقع - وسنرى كيف اهتم المحدثون من المناطق بهذه المقدمات العامة وكيفية التوصل إليها .

كانت غاية القياس الصوري هي الاستنباط الصادق أو عدم تناقض المنكر مع نفسه ، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع ؛ ومن هنا اعتبره المحدثون عقياً مجدياً لأنه لا يكشف جديداً ، إذ أن نتائجه متضمنة في مقدماته .

وشاع هذا القياس الأرسطاطاليسي إبان العصور الوسطى واستبد بالمدرسين الذين تابعوا أرسطو ، وكان يتزعمهم القديس توما الأكويني + ١٢٧٤ فضاك رواد الفكر الحديث في عصر النهضة ومطلع العصر الحديث بهذه السلطة



التي تهيات لأرسطو على عقول المفكرين حتى شلت انطلاقها وحبست حريتها ، وأخذوا يهاجمون هذا المنطق الصورى باعتباره مسئولاً عن ركود الفكر فى العصور التى اصطنعته منهجاً للبحث ، وقالوا إن الفكر المجرد لا يكشف عن حقيقة جديدة ، إذ كانت مهمة هذا المنطق الصورى مقصورة — كما قلنا — على الانتقال من مقدمات معلومة إلى نتائج مجهولة ، دون نظر إلى صحة هذه المقدمات وصدق ما تتضمنه من معلومات — فيما يزعم هؤلاء النقاد .

وإنصافاً لأرسطو من حملات هؤلاء النقاد المحدثين ، نقول إن الاستدلال عند أرسطو يتمثل فى ثلاث صور : فهو إما أن يكون : (١) استدلالاً برهانياً يصدر عن مبادئ يقينية ويُفضى إلى العلم ، أى يقوم على مقدمات برهانية ومن ثم تكون نتائجه صحيحة (٢) أو استدلالاً جدلياً يتألف من مقدمات محتملة أو ظنية وآراء متواترة عند العامة أو العلماء (٣) أو استدلالاً سوفسطائياً يتأتى من مقدمات كاذبة تحوى النتيجة ظاهرياً لا يقينياً ، ومن ثم كان قائماً على قضايا موهبة .

من هذا نرى أن أرسطو لم يقل إن القياس يقوم فى كل حالاته على مقدمات لا يُنظر إلى صوابها ، فقد يكون القياس برهانياً يقوم على مقدمات يقينية ، بل فطن أرسطو إلى أن النتيجة الكاذبة لا تستنبط أبداً من مقدمات صحيحة ، وهذا ما أغفله هؤلاء النقاد .

فى هذا الإيضاح إنصاف لقياس أرسطو من حملات خصومه ، ولكنه لا يهدم كل ما قالوه ، لأن نقدهم بصدق على القياس السوفسطائى والجدلى معاً ؛ إلى جانب أن نتائج القياس الصورى فى كل صورته متضمنة فى مقدماته ، ومن ثم لا يكشف جديداً . ورواد الفكر الحديث يطمحون إلى التحقق من صدق المقدمات فى كل حالات الاستدلال ؛ من هنا نزعوا إلى تفادى النقص الذى يشوب الاستدلال القياسى — ولو فى بعض حالاته — وأرادوا بمناهج البحث أن تكون أداة لكشف علم جديد ، فقالوا إن القياس الأرسطائيسى

لا يحقق شرطاً هاما في الاستدلال ، هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة غير متضمنة في المقدمات ، واتجه المحدثون إلى إصلاح هذا القياس ، فوضع بعضهم منهج الاستنباط ، وأضاف غيرهم منهج الاستقراء الذي أشار إليه أرسطو . ولم يتوسع في بيانه ؛ فلنعقب على كل منهما بكلمة :

### ( ب ) الاستنباط ( الرياضى ) Deduction :

هو إصلاح أدخله ديكارت وأتباعه على القياس الأرسطاطاليسى ليتفادوا عقمه ، وهو يشارك القياس السالف الذكر في أن النتيجة فيه تلزم ضرورةً عن مقدماته ، ويخالفه في أنه منتج وليس مجدياً كالقياس الصورى ، إذ أن النتيجة في الاستنباط الرياضى غير متضمنة في مقدماته — كما سنعرف بعد — . ويستخدم الاستنباط أصلاً كمنهج للعلوم الصورية ( الرياضية والمنطق ) .

إذا كان القياس — فيما يقول خصومه من أمثال ديكارت — لا يؤدي إلى معرفة جديدة ، لأنه يفسر للآخرين ما يعرفونه ، ولا يكشف لهم عن معرفة يجهلونها ، فإن الاستنباط تفادى عند الذين يصطنعونه هذا النقص ، وإن شابه القياس في أن كليهما يضع مقدمات عامة تستنبط منها بالضرورة نتائج ، وقد أدى هذا ببعض الباحثين إلى اعتبار الرياضة من فروع المنطق ، ورفض غيرهم هذا الرأى ، وليس من عملنا الآن أن نخوض في هذا الإشكال ، وحسبنا أن نقول إن الاستنباط يتميز من القياس بعنصر الابتكار الذى ينشأ عن خيال الرياضى ، وتبدو نتائجه أشبه ما تكون بإشراق أو إلهام مفاجئ ، ولو نشأ الاستدلال الرياضى عن الاستدلال القياسى — فيما يقول بوانكاريه Poincaré — لما تقدمت الرياضة أبداً ، لأن نتائج الأقيسة متضمنة في مقدماتها ، كما قلنا من قبل ، كما يتميز الاستدلال الرياضى من الاستدلال القياسى بالتعميم ؛ نلاحظ في القياس أن النتائج أخص من المقدمات ، وعلى عكس هذا يكون الحال في الاستدلال الرياضى ، والتعميم فيه يكون بالانتقال

من البسيط إلى المركّب أو من الخاص إلى العام ؛ ويقوم هذا الاستدلال على التعريفات والمسلمات ( من البديهيات والمصادرات ) ومنها تستنبط النظريات ( الرياضية ) ، كما سنعرف بعد . ولسنا نريد أن نفصل في بيان المنهج الذى تصطنعه العلوم الرياضية ، ولكن حسبنا أن نعرف منه الجانب الذى استعان به الفلاسفة العقليون فى منهج البحث الفلسفى ؛ ويقتضى هذا أن نقف قليلا عند ديكارت بوجه خاص .

والواقع أن نواة المنهج الاستنباطى قد ظهرت عند بعض فلاسفة اليونان ، أمثال الرياضى المعروف فيثاغورس + ٤٩٧ ق . م وأرسطو + ٣٢٢ ق . م . واضع المنطق الصورى وإقليدس الإسكندرى + ٢٧٥ ق . م <sup>(١)</sup> بكتابه « الأصول » أو المبادئ Elements الذى بقى المثل الأكمل للتفكير الهندسى أكثر من ألقى عام ؛ وإذا كان التفكير الرياضى قد افتقد الكثير من قيمته عند مفكرى العصور الوسطى ، فإن العصور الحديثة قد أقبلت وهى تحمل لهذا النوع من التفكير تقديراً ملحوظاً ، كانت نتائجه مناط الثقة عند الكثيرين من الفلاسفة منذ مطلع هذه العصور ، بل ظهر منهم من حاول الانتفاع بيقين المعرفة الرياضية والاستعانة بها خارج مجال العلوم الصورية .

وحسبنا أن نشير إلى « جاليليو + ١٦٤٢ Galileo الذى فطن إلى قيمة المنهج الرياضى فى علم الفلك خاصة وسائر العلوم الطبيعية بوجه عام ، و« فرنسيس بيكون » الذى لم يغفل عن قيمة الرياضة فى تقدم العلم فى عصره ، وكان أكبر رواد هذا الاتجاه فى ذلك القرن « ديكارت » الذى ساورهم الشك فى قيمة الدراسات المعروفة فى عصره ، ولم يجد المعرفة اليقينية - خارج الوحي الإلهى - إلا فى الرياضة ، وقد وضع ديكارت منهجاً عقلياً استعان فيه ببعض خصائص المنهج الرياضى ، فما هو المنهج الرياضى أولاً ؟

( ١ ) Euclide وهو غير Euclides الميغارى تلميذ سقراط ومؤسس المدرسة الميغارية . وقد ترجم العرب فى القرن الثالث كتاب الأول ( إقليدس الإسكندرى ) مبادئ أو أصول الهندسة وسموه « الأسطوسات » أى الأصول أو الأركان فيما يروى القفطى .

## منهج العلوم الرياضية :

يعتدنا من هذا المنهج أن صاحبه يبدأ من مسلمات ، وهى إما بديهيات أو مصادرات ؛ فأما البديهيات أو الأوليات Axioms فهى قضايا بديهية واضحة بذاتها Self-evident لا تقبل برهاناً ، لأن من يعرف معانى حدودها ، يسلم بصحتها دون حاجة إلى دليل ، وهى تدرك بروية مباشرة ، أى بالحدس ، ولا نجيء عن طريق خبرة حسية ، ولا عن تفكير استنباطى عقلى ، لأنها أولية فطرية لا تستنبط من أخرى سابقة عليها ، كالبديهية المنطقية التى تقول إن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً أو غير موجود فى آن واحد ، أو التى تقول إن الكل أكبر من جزئه ، وكالبديهية الرياضية التى تقول إن المساويين لثالث متساويان . . . . إلى آخر هذه المبادئ العقلية الموضوعية .

أما المصادرات Postulates فهى قضايا يفترض العالم صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، بشرط ألا يعود فيفترض صدق نقيضها ، لأن النقيضين لا يصدقان معاً ؛ وإذا كان إنكار البديهية يؤدى إلى تناقض ، فإن إنكار المصادرة لا يوقع فى التناقض ، إلى جانب أن المصادرة لا ينشأ اليقين فيها من أنها واضحة بذاتها ، بل لأنها فروض قد افترض الباحث صحتها منذ البداية مجرد افتراض ، لمنفعتها أو لأنها لا تسلم إلى تناقض ، كأنما كان الرياضى يتقدم منذ البداية بطلب ( postulate = يطالب ) يقول فيه : سلم معى منذ البداية بكذا وسترى أنك مضطر منطقياً إلى التسليم بكل ما أستنبطه من هذه البداية المفترضة . فالمصادرات مجرد فروض يسلم العالم بصحتها منذ البداية بغير برهان على صوابها ( بعكس الفروض فى العلوم التجريبية ، لأن هذه لا تكون صادقة إلا بعد التثبت من صوابها بالخبرة الحسية ) ومن مصادرات إقليدس : كل الزوايا القائمة متساوية ، الخطان المستقيمان يتقاطعان

فى نقطة واحدة ، لا يمكن أن يقام من نقطة خارج مستقيم إلا خط واحد فقط مواز لهذا المستقيم . . . الخ . ولكن غير إقليدس من العلماء قد يفترض صحة مصادرات مختلفة أخرى ، دون أن يكون موضع اعتراض من أحد ، طالما كان لا يناقض نفسه .

ولكن المحدثين من الرياضيين لا يقيمون وزناً للتفرقة السالفة بين البديهية والمصادرة ، لأن الذى يعنى العالم أن كليهما قضية مسلمة ، وهما يقومان بدور واحد كنقطة بدء يقينية ، ومن ثم تتيح للعالم أن يقيم علماً متسقاً منتجاً . وذلك إنما يكون عن طريق الاستنباط العقلى Deduction من هذه المقدمات ، فيصل مندرجا إلى نتائج هى النظريات Theoremes وتكون النظريات ( فى العلوم الصورية كالرياضة والمنطق ) صادقة بالقياس إلى مقدماتها المفترضة وليس بالقياس إلى الواقع ، كما هو الشأن فى قوانين العلم التجريبي الواقعي ، ومن أجل هذا كله قيل إن العلوم الرياضية علوم فرضية صورية استنباطية .

هذه خطوات المنهج الرياضى ، مقدماته مسلمات تدرك البديهيات منها عن طريق الحدس ، لا بتأمل عقلى ولا بخبرة حسية ، ومن أخص ما يميز هذا المنهج الصورى ذلك الاستنباط العقلى الذى يتقدم الباحث عن طريقه من مقدمات إلى نتائج تلزم عنها ( هى النظريات ) وهذا الانتقال يميزه التدرج المتسلسل المنتظم بحيث لا يقهر الرياضى من خطوة إلى خطوة لا تلها مباشرة ، وإلا أخطأ النتيجة . . . إلى آخر ما هو معروف من مميزات المنهج الرياضى ، فإلى أى حد أفاد ديكارت من هذا المنهج عند وضع منهجه الفلسفى ؟

منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته :

يقيم ديكارت منهجه على أساس الحدس intuition والاستنباط العقلى Deduction ويريد بالحدس انتقال الذهن انتقالا سريعا ومباشرة من معلوم ( يقينى ) إلى مجهول ، ويقول إنه نور فطرى يمكن الإنسان من إدراك الأفكار

البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين قضية وأخرى<sup>(١)</sup> إدراكاً مباشراً -  
- بغير وسيط من عقل أو تجريب - في زمان واحد وليس على التعاقب ،  
والحدس يتصور موضوعه ولا يصدر عليه حكماً ، ومن ثم لا يخطئ أبداً .

وبعد الحدس تجيء مرحلة الاستنباط العقلي ، وهو حركة ذهنية نستنتج  
بها شيئاً مجهولاً من شيء معلوم ، ويراد به البرهنة على قضية عن طريق  
مبادئ عامة تصدق عليها ، وبه نستخلص من شيء نعرفه معرفة يقينية  
نتائج تلزم عنه .

ويمتاز الاستنباط الديكارتي عن القياس الأرسطاطاليسي بأن الأول  
يقوم على قضايا يقينية ، بينما يمكن أن يقوم الثاني على قضايا ظنية أو احتمالية ،  
إلى جانب أن نتائج القياس متضمنة في مقدماته ، أما نتائج الاستنباط  
فمعرفة جديدة تكتسب بالتأمل العقلي .

وأقام ديكارت منهجه على أسس رياضية ، لأن المقدمات الرياضية  
تمتاز بالنظام والترابط الذي يسلم إلى النتيجة الصحيحة ، والمنهج عنده  
« قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق ،  
ويبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي نستطيع إدراكها دون  
أن تضعف في جهود غير نافعة ، بل إنها تزيد ما للنفس من علم بالتاريخ » .  
ومن رأيه أن النفس قد أودعت فيها بذور الأفكار النافعة<sup>(٢)</sup> ، وكلما  
اتجهنا إلى البساطة واتخذنا النور الفطري « الحدس » أداة للإدراك كان  
اكتشاف الحقيقة آمناً وأيسر ، ومن أجل هذا رأى بعد أن هاجم المنطق

---

( ١ ) ويراد بها بالخواص الطبيعية المجردة البسيطة التي تدرك بالحدس دفعة واحدة ومن  
غير مقدمات تسلم إليها ، ويمكن أن نستنتج منها حقائق أخرى - وذلك مثل الزمان والمكان  
والامتداد والحركة والكوجيتو Cogito ( أنا أفكر إذن فأنا موجود ) وأما الروابط بين قضية  
وأخرى فثل : المساويان لشيء ثالث متساويان . الخ .

( ٢ ) الحقائق عنده تكن في النفس كمن<sup>مر</sup> النور في الحجر الصوان ، والعقل يكشفها  
ولا يخلقها .

الأرسطاطاليسى المعقد أن يضع قواعد سهلة يمكن تطبيقها في كل بحث نظرى ، وكثرت عنده هذه القواعد ولكنه لخصها آخر الأمر في أربع<sup>(١)</sup> هى :

١ - قاعدة اليقين : لا أقبل شيئاً قط على أنه حق إلا إذا عرفت يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور *précipitation* والسبق إلى الحكم قبل النظر *prévention* ولا أدخل في أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى في وضوح وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك .

وهو يريد بالتهور الحكم قبل أن يصل العقل إلى يقين كامل ، ويريد بالحكم قبل النظر الأخذ بأفكار خاطئة اعتنقها منذ طفولته أو أخذها عن السلف بالنقل عن غير نقد .

ويلاحظ أن المعرفة الواضحة هى التى تبدو حاضرة أمام عقل منته ، وأن المعرفة المتميزة هى التى تكون ذات حدود تمنع من أن تختلط بغيرها ، ومن هذا نرى أن المعرفة قد تكون واضحة غير متميزة ، ولكن العكس ليس بصحيح .

وبهذه القاعدة أصبح جلاء الأفكار ووضوحها مقياس الصواب والخطأ ، وانتفت السلطة الكنسية والكتب القديمة مصدرراً للحقيقة ، وامتنع الأخذ بالفكرة مجرد أن أكثر الناس يدينون بها ، أولأن المعروفين من المفكرين قد اعتنقوها ، أولأن السلطات الدينية قد اعتمدتها ... فى القاعدة إذن محاولة لإبعاد العقل عن التأثير بالأخطاء التى سماها بيبكون بالأوثان أو الأوهام *Idols* وهى التى تؤلف الجانب السلبي من منهجه التجريبي ، كما سنعرف بعد قليل .

٢ - قاعدة التحليل : وبها قرر ديكارت وجوب تقسيم المشكلة التى

---

(١) قارن : Descartes, Discours de la Méthode القسم الثانى ( من الترجمة الإنجليزية السالفة ص ١٩ ) .

نعرض لبحثها ما أمكننا ذلك ، أى إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه<sup>(١)</sup> .

وغاية التخلييل عند ديكارت رد المركب إلى البسيط ، والمعقد إلى السهل ، حتى يبدأ العقل تفكيره فى المعضلة التى يدرسها مطمئناً إلى وضوح الفكرة التى يبدأ بها حتى لا يخطئ فيها ، وبذلك يأمن الزلل منذ بداية تفكيره ، وهو يدرك هذا البسيط بالحدس الذى يدرك الأفكار البسيطة والحقائق الثابتة ... وسينتهى به هذا إلى أن يجعل العلم بالمعقولات سابقاً على العلم بالمحسوسات ، لأن الأفكار أوضح من الأشياء ، والمبادئ أوضح من كثرة الأنواع ، ومن هنا سبقت الميتافيزيقا فى مذهبه علم الطبيعة !

٣ - قاعدة التأليف والتركيب ، وهى مكملّة للقاعدة السالفة وفيها يقول : قيادة الأفكار بنظام بحيث يبدأ الباحث بأبسطها وأسهلها معرفة ، كما يتدرج رويداً رويداً حتى يصل إلى معرفة أكثرها تركيباً ، بل أن يفرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع .

وقد قيل إن هذه القاعدة أساس المنهج الديكارتي وأظهرها أثراً عند التطبيق ، لأن التدرج الذى أشار إليه هو الذى يميز المعادلات الرياضية التى لا يخطئ أهلها فى حلها ، ومعنى هذا أن ديكارت قد طبق هذه القاعدة المنهج الرياضى على كل العلوم ، وديكارت نفسه يصرح بأن العالم الذى لا يلزم هذه القاعدة عندما يعرض لبحث ما ، يشبه رجلاً يرقى منزلاً من أسفل إلى أعلاه بوثبة واحدة ، مهملاً السلم الذى أقيم لهذه الغاية .

٤ - قاعدة الاستقراء التام ، وهى أن أقوم فى كل الحالات بإحصاءات كاملة ومراجعات شاملة تجعلنى على يقين من أنى لم أغفل شيئاً ، أى أنه

---

(١) البسيط ما ليس مركباً من أجزاء وهو إما أن يعرف كله أو يحل كله ( عند العقليين يُعرف عن طريق الحدس ) .



يوجب على الباحث أن يمر بحركة فكرية متصلة على كل ما يتصل بموضوع بحثه ، ويراجع الصلات التي تقوم بين حلقات سلسلة الاستدلالات ، وهو في هذه القاعدة يتفق مع ويكون صاحب المنهج التجريبي في الأمثلة الصليبية في منهجه ، والواقع أن ظاهرة التآني وعدم التسرع كانت سمة العصر الذي عاش فيه كلاهما ، وفيها ردٌّ على نقص المناهج التي اصطنعت في العصور السالفة (١).

وهذه القواعد تلافى ديكارت النقص الذي كان في منطق أرسطو القياسي ، وإن كان منهجه قد توسع فيه ليبنتز + ١٧١٦ Leibnitz ورياضيو القرن الماضي من أمثال جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole من أنشأوا المنطق الرياضي الحديث Logistic ، وسنعود إلى هذا في الفصل الذي نعهده على علم المنطق .

وعلىنا الآن أن نلاحظ أن ديكارت ينشد المعرفة اليقينية ، ويرى أنها تتمثل في أفكار فطرية innate ideas بسيطة غير مركبة ، يولد الإنسان مزوَّداً بها ولا يكسبها بخبرة حسية ولا بتأمل عقلي (كفكرة الله) وهذه الأفكار تدرك عن طريق الحدس الذي لا يخطئ أبداً (لأن وظيفته عند ديكارت أن يتصور ولا يصدر حكماً ، والخطأ إنما يكون حين تدفع الإرادة صاحبها إلى إصدار حكم على موضوع لا يكون واضحاً متميزاً) - فإن بدأ الباحث بفكرة مركبة غير بسيطة ، وجب أن يردّها إلى عناصرها الأولى ، ثم يسير من هذه المقدمات البسيطة عن طريق الاستنباط العقلي بنظام وتسلّس متدرجاً

---

(١) قارن : A. Koyrè, Trois Leçons Sur Descartes وقد نشرت ترجمته العربية للأستاذ يوسف كرم تحت عنوان « ثلاثة دروس في ديكارت » ١٩٣٧. وانظر الفقرة ٦ من مقدمة ترجمة « مقال عن المنهج » والباب الثالث من كتاب ديكارت السالف الذكر ، وكذلك L. J. Beck, Method of Descartes (A Study of the Regulae) وقد صدر عام ١٩٥٢ ، وهو لا يقتصر على قواعد المنهج الأربعة المذكورة في كتاب المقال بل يتجاوئها إلى دراسة ما تضمنه كتاب « القواعد » .

إلى ما يلزم عنها من نتائج ( أفكار مركبة ) . . . وهكذا استعان ديكارت ببعض الخصائص التي تميز المنهج الرياضي ، التماساً للدقة واليقين الذي يميز العلوم الرياضية .

ونلاحظ فوق هذا أن العقليين يرون أن التجربة مصدر للمعرفة الحسية الظنية ، وأن العقل وحده هو مصدر المعرفة اليقينية الوحيد ، أما التجريبيون فقد رفضوا التسليم بوجود أفكار فطرية عند الإنسان ، إذ كان شعارهم : ليس في العقل شيء إلا وقد مر بالحس أولاً ! ومع هذا فقد فطنوا إلى أن استخدام الرياضة في العلم الطبيعي يحقق له الدقة والضبط (١) .

ولعل من المفيد أن نلاحظ أن منهج الفلسفة العقلية — على النحو الذي وضعه ديكارت — لا يستقيم بغير خطوة تسبقه ، هي الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء في البحث ، وهي خطوة تقابل في المنهج التجريبي ، عند بيكون جانبه السلبي ، وهو جانب الأوثان الأربع التي قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبل أن يبدأ ببحثه .

والشك — على ما سنعرف — نوعان : حقيقي مطلق ، ومنهجي علمي والأول توقف عن إصدار حكم مّا ، وهذا ما حاربه ديكارت ، وأما الشك المنهجي الذي يعتبر منهجاً في التفكير فهو الذي يزاوله صاحبه بإرادته إمعاناً في النزاهة ورغبة في البعد عن التأثير بأفكار سابقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة اليقينية الصادقة ، وسنعود للحديث عن هذا الشك في الفصل الأول من الباب الثالث بشيء من التفصيل ، فليرجع إليه من شاء مزيداً من الإيضاح .

هذا هو منهج البحث في الفلسفة كما وضعه ديكارت ، وسلم بأصوله العقليون بعده ، فأصبح المنهج التقليدي للفلسفة ، وقد رأينا كيف استعجن فيه

---

(١) انظر الفصل الثالث من الباب الثالث في منابع المعرفة وأدواتها ( عند العقليين والتجريبيين ) .

بالاستنباط الرياضى تفاديا لعقم القياس وإجدا به ، ولكن التجريبيين من  
الفلاسفة قد أنكروا هذا المنهج العقلى ، بل ذهب أتباع الوضعية الكلاسيكية  
والوضعية المنطقية المعاصرة إلى إنكار العقل نفسه ونزعو إلى إقامة فلسفة  
علمية خالصة ، وصرح التجريبيون عامةً والوضعيون خاصةً بأن كل  
ما لا يصطنع مناهج البحث التجريبي عبث لا طائل تحته ! من أجل هذا  
وجب أن نقف عند مناهج الاستقراء لنرى ماذا يقصد هؤلاء باتجاههم  
التجريبي ، ولنستوفى حديثنا الذى نحن بصدده :

## ٢ - في الاستقراء التجريبي

الاستقراء ودلالته - مراحل منهج البحث العلمي : ( ١ ) الملاحظة والتجربة - ( ٢ ) وضع الفروض - ( ٣ ) التثبت من صحة الفروض : طرق الاستقراء عند جون ستورت مل ونقدها - أهمية الاستقراء في حياتنا - من تاريخ منهج البحث العلمي : في العصور القديمة والوسطى - في عصر النهضة في أوروبا - في العصر الحديث - البحث التجريبي العلمي في التراث العربي .

### الاستقراء ودلالته :

حضارتنا المادية الراهنة مدينة بوجودها للعلم ، وقوام العلم منهجه الاستقرائي ( التجريبي ) الذي يصطنعه حين يعرض لدراسة ظواهر العالم المحسوس ، ابتغاء الكشف عن عللها ومعلولاتها ، حتى إذا تهيأ له الإلمام بذلك ، أمكنه أن يسيطر عليها وأن يتحكم في توجيهها ، وأن يسخرها لخدمة البشرية ورفاهية أبنائها ، وبهذا المنهج ( العلمي ) قهر العلم الطبيعة ، وحقق للإنسان الكثير من أسباب الرخاء والتقدم .

واهتمام المحدثين بالاستقراء منهجاً للبحث العلمي ، مردّه إلى قصور القياس الصوري القديم عن تحقيق الغاية من الاستدلال في كل صورّه ، وهي كسب معرفة جديدة ، لأن مقدماته ليست على الدوام يقينية ، فقد تكون ظنية ( في الاستدلال الجدلّي ) أو كاذبة ( في الاستدلال السوفسطائي ) ومن أجل هذا كانت نتائج القياس كثيراً ما تتنافى مع خبرتنا في دنيا الواقع . لأن محك الصدق في القياس هو اتساق نتائجه مع مقدماته ، وليس تطابقها مع العالم الخارجي على نحو ما قلنا من قبل .

بل إن الباحث لا يتسنى له أن يتوصل إلى معرفة جديدة باتباع شرائط القياس ، حتى مع افتراض أن مقدماته مطابقة للواقع ، لأن نتائج القياس متضمنة دائماً في مقدماته ، ومن ثم لا تكون ذات قيمة في حياتنا الدنيا ،

لأنها ليست جديدة بالنسبة للباحث ، فمن يسلم بصحة المقدمة التي تقول « كل شهيد بطل » يدخل في موضوع القضية - وهو شهيد - كل أفراد الشهداء ، وحين يضيف إلى هذا قضية ثانية يقول فيها « فريد شهيد » يعلم أن فريدا هذا أحد الشهداء الذين سبق أن وصفهم في قضيته الأولى بأنهم أبطال ، ومن ثم لا يكون في النتيجة التي ينتهي إليها قياسه ( وهي : فريد بطل ) شيء جديد ، لأنها تحصيل حاصل Tautology ، لأن النتيجة صيغة جديدة تعبر عما سبق أن عرفناه في القضية الأولى ، بل إن هذا أشبه ما يكون بما يسميه المناطق بالمصادرة على المطلوب :

ومن هنا ذهب المحدثون إلى أن هذا القياس عقيم مجذب لا يكشف عن معرفة جديدة ، حقيقة أنه يفيد في تنمية القدرة على الجدل ، ولكنه يفسر لنا ما نعلمه ، ولا يكشف لنا عما نجهله فيما يقول « ديكارت » في حملته على القياس الصوري ، وشرط الاستدلال في كل صورته أن يفرض بالباحث إلى كسب معرفة جديدة لا تكون متضمنة في مقدماته .

من أجل هذا صرح رواد الفكر الحديث في عصر النهضة وما بعده بأن تمسك مفكرى العصر المدرسى بالقياس الصوري منهجا للبحث ، هو الذى أفضى بتفكيرهم إلى العقم والإجذاب ، وبحياتهم العقلية إلى الاضمحلال ، إذ الأصل في التفكير العلمى أنه أداة لكسب معرفة جديدة عن طريق الانتقال من معلوم إلى مجهول ، وفق قواعد معينة حددها منهج علمى ، وقد ثبت أن الكثير من الحقائق لا يتيسر الكشف عنه بطريق القياس الذى يبدأ بوضع مقدمات عامة ويهبط منها متدرجا إلى أفراد تتدرج تحت هذه المقدمات - ومن هنا قيل إنه استدلال هابط - ومنطق الأشياء يقتضى البدء بالصعود قبل القيام بالهبوط ، أى أن الباحث يتدرج في استدلال صاعد يرتقى فيه من الحالات الجزئية إلى المقدمات العامة ( القوانين ) ، وهذا الاستدلال الصاعد هو الاستقراء ، فإذا كان القياس انتقالا من حكم

كلّى إلى حكم جزئى ، فإن الاستقراء انتقال من جزئيات إلى حكم عام ، وهذا يتضمن القول بأن نتائج القياس أخص من مقدماته ، بينما هى فى الاستقراء أعم منها .

وقد قلنا إن معيار الصدق فى القياس اتساق نتائجه مع مقدماته ، بينما هو فى حال الاستقراء تطابق نتائجه مع خبرتنا فى العالم الحسى ، ومن أجل هذا كثيرا ما تصدق نتائج القياس من الناحية الصورية - فلا يكون بينها وبين مقدماتها تناقض - ومع هذا تكون هذه النتائج متنافية مع الواقع . وليس معنى هذا أننا نستطيع أن نستغنى بالاستقراء عن القياس ، إذ أننا نتوصل بالاستقراء إلى القضايا العامة ، وفى وسعنا جعل هذه القضايا فى قياس تثبت عن طريق قواعده من صحة هذه المقدمات العامة ، ويكون ذلك بتطبيقها على حالات جزئية لم تتناولها ملاحظتنا من قبل ، وبهذا ترى أن القياس لازم للاستقراء متمم له ، كما أن الاستقراء ضرورى للقياس من حيث أن التثبت من صحة مقدماته العامة إنما يكون عن طريق الاستقراء .

أما كيف يتوصل الباحث إلى النتائج العامة ( القوانين ) بالارتقاء إليها من الجزئيات ، فذلك إنما يكون بملاحظة الجزئيات ، وإجراء التجارب عليها - إن تيسر ذلك - وهذا هو الاستقراء الذى يُستخدم منهجا للبحث الاستقرائى التجريبي ( العلمى ) .

ومعنى هذا أن الاستقراء يراد به فحص مجموعة من الظواهر الحسية ابتغاء الكشف عن عللها ( أو معلولاتها ) عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفقا للواقع المُحسّس ، وقوام هذا هو الملاحظة ( أو التجربة ) المقصودة ، ومتى عُرِفَت الظروف التى توجب وقوع الظاهرة أمكن التنبؤ بحدوثها ، استناداً إلى أن العلاقة بين الظاهرة وعلتها ( أو معلولها ) علاقة حتمية ، وهذا

الاستقراء يهدف إلى وضع قوانين عامة تفسر الظواهر التي يستخدم الاستقراء في دراستها ، وهي لا تعبر عن معرفة يقينية ، كما هو الحال في قوانين العلوم الصورية ( من منطق ورياضيات ) أو في قوانين الاستقراء التام ( وهي التي يتوصل إليها بالبحث إليها بملاحظة « كل » فرد من أفراد الظاهرة التي يقال عنها هذا القانون )

والاستقراء العلمي لا تيسر فيه ملاحظة « كل » فرد من أفراد الظاهرة في كل مكان وفي كل زمان ، فيضطر الباحث إلى ملاحظة نماذج منها ، ثم يعمم حكمه على جميع أفرادها في كل زمان ومكان ، وهذا التعميم ( الذي يتمثل في قوانين العلم ) ضروري لتقدم العلم من ناحية ، وتيسير حياتنا اليومية من ناحية أخرى .

هذا التعميم - من ملاحظة نماذج فردية - يبرره أمران : (١) اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب وقوعها ، ولكل علة معلول ينشأ عنها - وهذا هو قانون العلية العام Law of Universal Causation ( ٢ ) اعتقادنا بأن ظواهر الطبيعة تجري على غرار واحد ، وتسير على نسق لا يتغير ، فإذا لاحظنا بضعة أفراد تعاطوا الزرنيخ فئاتوا جميعاً ، حكمنا استناداً إلى خبرتنا بأن كل من تعاطاه قضى نحبه ، وهذا هو قانون اطراد الطبيعة Uniformity of Nature .

وتتميز القوانين الطبيعية ( الاستقرائية ) بأنها وصفية نقرر حالة الظواهر كما هي في الواقع ، لا كما يشتهي الباحث ويتمنى ، وهي تخالف قوانين العلوم المعيارية - كالأخلاق والمنطق والجمال - من حيث إل هذه تعبر عما ينبغي أن يكون ، وليس عما هو كائن ، وهذا إلى جانب أن القوانين الطبيعية احتمالية ترجيحية وليست يقينية كقوانين المنطق وقوانين الرياضة البحتة ، وذلك لأن القوانين الطبيعية تقال تفسيراً لمجموعة من الظواهر المتشابهة لم يخضع الكثير منها لما نجريه من ملاحظات وتجارب .

ونلاحظ مما أسلفنا أن للعقل عمله الملحوظ في الاستقراء التجريبي ،

فالتحلاف بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية أن الأولى فيها أيضاً استنباط عقلي ولكنه يلتمس برهانه في الظواهر الجزئية - أى الوقائع الحسية - بينما الاستنباط في العلوم الرياضية يبدأ من قروض - لاجزئيات محسوسة - ويلتمس البرهان عن طريق الإثبات الاستنباطي المحض .

وهكذا نرى أن منهجى الاستقراء التجريبي والاستنباط الصوري يتفاديان عند دعائهما النقص الذى أخذوه على القياس الصوري ، وهو عقمه وإجدا به فى عدم كشفه عن معرفة جديدة ، فالمنهجان يضمنان صحة المقدمات فى كل الحالات - كل بطريقته - وعندئذ تقوم قيمة القياس فى أنه يفيد فى عرض حقائق سبق كشفها واختبار صحتها بمنهج أخرى .

ولعلنا نلاحظ أن المنهجين الجديدين - الاستنباط والاستقراء - قد ظهرا فى أوروبا فى مطلع العصر الحديث ، حين مست الحاجة - فى القرن السابع عشر خاصة - إلى وضع مناهج للبحث ، يستعاض بها عن منهج القياس الذى تمرد عليه رواد الفكر الحديث ممن تحرروا فى ذلك الوقت من كل سلطان - إلا سلطان العقل أو التجربة - فوضع فرنسيس بيكون أسس المنهج التجريبي فى كتابه « الأرجانون الجديد » *Novum Organum* ليعارض به الأورجانون - أى الأداة أو الآلة - الذى وضعه أرسطو قديماً ، ووضع ديكارت أسس منهج الاستنباط العقلي فى كتابه « المقال عن المنهج » *La Discours de la Méthode* ، ووضع فلاسفة « بور رويال » *Port Royal* منطقهم « فن التفكير » ، ووضع « مالبراناش » *Malebranche* « البحث عن الحقيقة » ... الخ<sup>(١)</sup> .

وقد شهد هذا القرن - السابع عشر - تقدماً علمياً ملحوظاً ساعد على

(١) قارن كتاب W. Libby, An Introduction to the History of Science

فصل ٦ عن منهج البحث العلمى .



وجود جو تجريبي خالص ، وكان مردّد هذا التقدم إلى ما اخترعه مفكروه  
من وسائل أظهرها تقدم الرياضيات<sup>(١)</sup> .

وظن رواد الفكر الحديث أن في الإمكان وضع منهج واحد يصطنع  
في جميع الأبحاث في كل فروع المعرفة البشرية ، ذلك ما نراه عند فرنسيس  
بيكون + ١٦٢٦ حين وضع أساس المنهج التجريبي الحديث الذي اصطنعته  
العلوم الطبيعية بعد ذلك<sup>(٢)</sup> . وما صرح به ديكارت + ١٦٥٠ أبو الفلسفة  
الحديثة عندما وضع كتابه « المقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن  
الحقيقة في العلوم » فاصطنعت العلوم الإنسانية منهجه بعده حتى ضاق  
الوضعيون به على نحو ما عرفنا من قبل .

### مراحل منهج البحث العلمي

منهج البحث العلمي ( التجريبي أو الاستقرائي ) الذي تصطنعه العلوم  
الطبيعية في دراسة الظواهر الحسية ، يتألف من ثلاث مراحل ، تتمثل  
أولها في ملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها ، وتبدو ثانيها في وضع  
فروض علمية تفسر هذه الظواهر تفسيراً عِلِيّاً ، وثالثها في اختبار الفروض  
التي تسلمنا إلى الكشف عن القانون العلمي ، وهذا القانون إما يجرى يربط  
الحقائق الجزئية بعضها ببعض بروابط ثابتة غير عرضية ، ومتى عُرف  
القانون أمكن التنبؤ بوقوع الظواهر مقدماً كما سنعرف بعد ، فلنقف قليلاً  
لتفسير هذه المراحل :

---

( ١ ) Libby, فصل ٦ ص ٧٢ وما بعدها - وقد اخترعت في هذا القرن اللوغارتمات  
وابتكر ديكارت الهندسة التحليلية - سبقه إلى هذا الخوازمي - وابتدع ليبنتز ونيوتن حساب  
التفاضل والتكامل - سبقه إلى هذا ثابت بن قرة - واخترع المقراب ( التلسكوب ) والجهاز  
( الميكروسكوب ) وابتكر جاليليو الترمومتر واخترع تورشالي البارومتر . . . .

( ٢ ) وإن كان بيكون يصرح بأن منهجه هذا ليس المنهج الوحيد للبحث العلمي ، وليس  
مبتكراً ولا كاملاً ولا أن الاستغناء عنه غير ممكن - انظر Libby, السالف الذكر ص ٧٤ .

## ١٠ - الملاحظة والتجربة Observation & Experiment :

يراد بالملاحظة العلمية توجيه الذهن والحواس إلى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الحسية ، رغبةً في الكشف عن صفاتها وخصائصها ، توصلاً إلى كسب معرفة جديدة ، وتقوم طريقة الدراسة في وصف الظاهرة ، ومراقبة سيرها عمداً ، وتقرير حالتها باختيار الخصائص التي تساعد على فهم حقيقتها ، ومعرفة كل الظروف التي أوجبت وجودها ( أى عللها ) والنتائج التي ينتظر أن تصدر عنها ( معلولاتها ) .

وكثيراً ما يتعرض الباحث للخطأ في إجراء ملاحظاته ، لأسباب أظهرها خداع حواسه أو قصور تفكيره ، أو إغفال ناحية لها خطرهما في تعليل الظاهرة التي يدرسها ، أو تعليق أهمية على ناحية لا قيمة لها في تعليل هذه الظاهرة ... أو نحو هذا مما يفضى بالباحث إلى الوقوع في الخطأ .

وتفادى هذا النوع من الأخطاء يقتضى الباحث أن يبدأ بتحديد الغرض الذي تهدف إليه ملاحظاته ، وأن يحصر انتباهه في رصد سير الظاهرة ومعرفة خصائصها ، وأن يعتمد بالصبر والأناة بحيث لا يتعجل في تقرير ما يشاهده من أحوالها ، وأن يحذر الاعتماد على ذاكرته لأنها كثيراً ما تخون ، وأن يلتزم النزاهة بحيث لا يدخل أهواءه ورغباته ومصالحه في توجيه ملاحظاته .

أما التجربة فهي ملاحظة مستثارة ، لأن الباحث إذا كان حال الملاحظة يرقب الظاهرة ويسجل حالتها من غير أن يحدث فيها تغييراً ، فإنه في التجربة يلاحظ الظاهرة التي يدرسها في ظروف هيأها هو وأعدّها بإرادته تحقيقاً لأغراضه في تفسير هذه الظاهرة ، وهذه هي التجربة العلمية ، فهي ملاحظة يتدخل أثناءها الباحث في مجرى الظاهرة التي يدرسها ، بمعنى أن يعدل من ظروفها أو يغير في تركيبها حتى تبدو في أنسب وضع صالح

لدراستها ، وإذا كان في وسع عالم الفلك أن يقتصر في دراساته على الملاحظة ، لأنه لا يستطيع أن يهيئ بإرادته الظروف التي يدرس فيها أجرام السماء ، فإن عالم الكيمياء مثلاً لا يستغنى عن التجربة أبداً ، بها يركب عناصر ، ويحلل مركبات لا يراها في الطبيعة على هذا الوضع ، إن اقتصره على الملاحظة يعوق الكثير من دراساته ، إذ بالملاحظة يرى الماء في حركته وسكونه ، ولكن بالتجربة وحدها يستطيع أن يحلله إلى عناصره ، وأن يعرف نسبة كل عنصر في تركيبه ، وأن يعود فيركب من هذه العناصر بنسب معينة ماءً . . . وإذا أراد الكيميائي أن يعرف أثر غاز الاستصباح في رثتي حيوان - كالأرنب مثلاً - وضعه داخل إناء يملأه هذا الغاز ، ولاحظ نتائج ذلك ، دون أن ينتظر حتى تواتيه فرصة يدخل فيها الأرنب إلى مكان مملوء بهذا الغاز ليتبين أثر الغاز على رثتيه ، ومثل هذا يقال في سائر الظواهر التي تدرسها الكيمياء وما يشبهها من علوم طبيعية .

وللتفرقة بين ملاحظة الظواهر التي يراد دراستها ، وإجراء التجارب عليها يقول « زيمرمان » Zimmerman : إن ما نعرفه بالملاحظة يبدو أنه يظهر طوعاً من تلقاء نفسه ، أما ما نعرفه بالتجربة فهو ثمرة محاولات نقوم بها للتحقق من وجود الشيء أو عدم وجوده ، وبهذا تصبح الملاحظة تسجيل ظواهر بحالتها ، والتجربة تسجيل ظواهر يخلقها المحرب أو يحددها ، يقول كيشيه Cuvier إن من يلاحظ ينصت للطبيعة ومن يجرب يستجوبها ويضطرها إلى الكشف عن نفسها ، ولكن الواقع أن العقل لا يبق على الدوام معطلا أثناء الملاحظة ، إذ أن الملاحظة لا تتاح على الدوام بمحض المصادفة وبغير تفكير سابق ، بل كثيراً ما يسبقها تفكير يهدف إلى التحقق من صحة رأى ما .

وإذا وجّه المحرّب أسئلته إلى الطبيعة وبدأت تتكلم وجب أن يسكت حتى يتيح لها أن تعبر عن نفسها ، وحسبه أن يسجل إجاباتها مصغياً لها مستجيباً لقراراتها ، دون أن يحتفظ في ذهنه بفكرة يقررها عن بحثه قبل بدء دراسته ،

إذ ليس من حق المجرب أن يتمسك بفكرته إلا باعتبارها أداة لاستجواب الطبيعة ، وعليه أن يخضع فكرته للطبيعة وأن يكون مهيباً للتخلي عنها أو تعديلها إذا اقتضى البحث العلمى ذلك ؛ حقيقةً إن التجربة يسبقها تدبير لظروفها وإيجادها لأن تصميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال ، ولا يكون هذا إلا بعد وجود فكرة تتطلب الجواب ، ولكن نتائج التجربة يتحتم ألا تسبقها فكرة يحتفظ بها الباحث في ذهنه ، وإلا أتلّف بذلك بحثه - فيما يقول كلود برنار في مدخله لدراسة الطب التجريبي .

ولكن إجراء التجارب لا يتيسر في الكثير من الحالات ، كحالة الفلكى الذى يرصد أجرام السماء ، والجيولوجى الذى يعرض لتاريخ تكوين الطبقات الأرضية ، والفسولوجى الذى يدرس وظائف أعضاء الجسم . . ومثل هذا يقال فى المؤرخ وعالم الاجتماع . . ففى مثل هذه الحالات يقنع الباحث باستخدام الملاحظة العلمية ، ولا يطمع فى إجراء تجارب على موضوعات بحثه .

وكثيراً ما يكون إجراء التجارب ميسوراً ولكن تعوقه اعتبارات إنسانية خالصة ، ففى الحالات التى يترتب على التجربة إضرار بالإنسان ، يستعيز الباحث عن الإنسان بحيوان - من قطط وأرانب وفيران ونحوها ،

والقيام بملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها يتطلب خضوعاً تاماً للواقع ، ومن ثم يستلزم صبراً ومثابرة ودقة ونزاهة ، وهى صفات أخلاقية لا يستقيم بدونها بحث علمى ، وكثيراً ما ينطوى التجريب على أخطار تتطلب شجاعة ، فالعلماء الذين كانوا يدرسون أشعة إكس قد تعرضوا لعمليات بتر مخيفة ، وكان « كلود برنار » يجرب آثار المرض المسمى بداء الخيل على حصان فققره ! ومثل هذا فى تاريخ التجريب كثير .

\* \* \*

هذا هو دور الملاحظة والتجربة فى مجال البحث العلمى ومع خطرهما

الملاحظ في مجال الدراسات العلمية ، فإن استخدامها لا يكفي لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا حقق البحث غايته ، وهى وضع القوانين التى تكشف عن العلاقات العلية الثابتة بين الظواهر ، يقول برترند رسل B. Russell إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية ، إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم ، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التى تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاً لها ، ومن هنا كانت أهمية الواقعة الجزئية تقوم فى أنها مجرد مثل يشهد بقانون من قوانين الطبيعة<sup>(١)</sup> .

فكيف يتيسر الكشف عن قوانين الطبيعة إذن ؟ إن ذلك يكون بوضع فروض لتفسير الظواهر التى تفرض لدراستها ، ثم التثبت تجريبياً من صحة هذه الفروض .

## ٢ - وضع الفروض :

لا قيمة لملاحظة الظواهر وإجراء التجارب عليها إلا متى اقترنت بمحاولة الكشف عن العلاقات الثابتة التى تربط بينها ، حتى يتيسر وضع قانون عام يتكفل بتفسيرها ، وسبيل هذا هو الفرض العلمى Hypothesis ، ويراد به تكهن الباحث - بعد انتهائه من ملاحظاته وتجاربته - بتفسير مؤقت للظاهرة التى يدرسها ليعرف عللها ( أو معلولاتها ) ولا تكفى المشاهدة أو التجربة فى تفسير هذه العلاقات السببية ( العلية ) إنما يفتقر هذا التفسير إلى التعقل والنظر والتأمل ، لأنه افتراض علة للظاهرة ( أو معلول لها ) على سبيل الحزر والتخمين ، وعلى الباحث أن يمتحن هذا الفرض ليتثبت من صدقه ، فإن ثبت بطلانه عدل عنه صاحبه إلى فرض ثان فثالث فإربع حتى يهتدى إلى فرض يثبت أنه كفيل بتفسير الظاهرة التى يدرسها ، ومن ثم يكون قانوناً عاماً .

وواضح من هذا أن قوام الفرض الخيال<sup>(١)</sup> ، فالباحث يتكهن عن طريق الخيال بالعلاقة العلية التي تقوم بين الظواهر ، وفي هذا يبدو جانب الابتكار في منهج الاستقراء ، وحظوظ الناس من هذا الخيال تتفاوت بتفاوت نصيبهم من الذكاء وسرعة البداهة وصفاء الذهن وسعة الاطلاع والقدرة على استغلال المعلومات السابقة ونحو هذا مما يعين على تخيل التفسير الصحيح . وقد يواصل العالم بحثه عن فرض يفسر به ظاهرة يقوم بدراستها ، وعلى غير جدوى يكون بحثه ، ثم يأتيه الفرض كإلهام مفاجئ - هو من غير شك نتيجة تفكيره المستمر وبحثه المتواصل في موضوعه . فن ذلك أن « هيرو » Hero ملك سيرا قوصة قد ساوره الشك فيما إذا كان تاجه من ذهب خالص ، أو خليطاً من ذهب وفضة ، وطلب إلى « أرشميدس » + ٢١٢ ق . م . Archemides ، أن يحل هذا الإشكال حتى يعرف أمانة الصائغ الذى صنع التاج ، وبعد تفكير طويل حائر لاحظ « أرشميدس » حين نزل إلى الحمام أن سطح الماء قد ارتفع عند حاول جسمه فيه ، فخرج من حمامه مهرولاً صائحاً : وجدته وجدته ! - أى وجد الحل - إذ أمكن بعد هذا وضع سبيكة من الذهب الخالص فى وزن التاج فى وعاء مملوء ماء ، ومعرفة مدى ارتفاع الماء فى وعائه ، ثم إخراج السبيكة ووضع التاج مكانها ، فإذا كان ارتفاع الماء فى الخالين واحداً ، ثبت أن التاج من ذهب خالص ، وإلا ثبت غش الصائغ<sup>(٢)</sup> !

وللفروض العلمية شروط تحد من جموح الخيال الذى يمكن من وضعها ، من أظهر هذه الشروط أن يقوم الفرض على الملاحظة والتجربة حتى لا يكون مجرد تكهن أوحى به خيال شارد ، وألا يتنافى الفرض مع

---

( ١ ) خيال العالم وهو غير خيال الفنان كما سنعرف عند الحديث على خصائص التفكير العلمى .

( ٢ ) انتهى أرشميدس إلى وضع قانون الأجسام الطافية الذى يقول : إن الجسم المغمور

فى سائل ، يقل وزنه بمقدار وزن ما يزيحه من هذا السائل ، وكان لهذا القانون منفعة فى صنع السفن بوجه خاص .

الحقائق المقررة والقوانين العلمية والحقائق المسلم بصحتها ، فلا يجوز عند النظر في مرض استعصى على الأطباء علاجه ، أن يفترض لتعليل المرض أنه نتيجة تأثير الجن أو الأرواح الشريرة أو نحوها ، كما لا يجوز أن يفسر وقوع كارثة بأنه كان من أثر دعاء مظلوم ، ولا أن تعلق تعاسة الإنسان أو سعادته بردها إلى علاقة مولده بالأفلاك ... أو نحو هذا مما يتنافى مع الحقائق المقررة . ومن شرائط الفرض العلمى أن يكون من الميسور التثبت من صوابه أو خطئه بالخبرة الحسية وحدها ، لأن كل ما لا يدخل في نطاق هذه الخبرة يتحتم استبعاده من مجال البحث العلمى ، فلا يجوز لعالم أن يفترض عند البحث في ظاهره الزلازل أو البراكين أن الذى أحدثها روح شرير ، لأن التحقق من وجود الأرواح لا يتيسر عن طريق الحس ، ولا أن يفترض عند تعليل الكواكب أنها مصابيح علقها الآلهة في فضاء السماء ، إن التثبت من وجود القوى الخفية والعوامل الغيبية مستحيل عن طريق الخبرة الحسية ، ومن ثم وجب استبعادها من نطاق البحث العلمى .

### ٣ - التثبت من صحة الفروض : Verification of Hypotheses

أشرنا إلى أن الفرض الذى يثبت الواقع خطأه ، يجب العدول عنه إلى فرض يشهد الواقع بصوابه ، وعندئذ يصبح قانوننا ، ووضع القوانين العامة هو غاية كل بحث علمى ، من أجل هذا مست الحاجة إلى وضع قواعد تساعد الباحث على اختبار فروضه وتمحيصها لمعرفة صوابها أو خطئها ، والفضل الأكبر في كشف هذه القواعد مرجعه إلى « جون ستورت مل » ١٨٧٣ + J.S. Mill ، وقد أراد بها أن تكون أداة للتحقق من صحة الفروض التى توضع تفسيراً للظواهر التى تتناولها الملاحظة أو التجربة<sup>(١)</sup> .

(١) J.S. Mill, System of Logic, BK. III, ch VIII, (1884), p. 253 - 66

وفى الفصل التاسع يعرض أمثلة يوضح بها هذه القواعد .

وقبل أن نجمل هذه الطرق نشير إلى أن الأمثلة الإيجابية - أي التي تؤيد صحة فرض من الفروض - لا تكفي لإثبات صدقه ، لأن الشواهد السلبية التي تنفي صحته أهم في مجال الاختبار والتحصيل من الشواهد المؤيدة له ، بل إن مثالا واحداً يتنافى مع الفرض يكفي لهدمه وبيان فسادده ، بالغاما بلغ عدد الشواهد المؤيدة لصدقه - كما قلنا من قبل - فإذا لاحظ محقق في جريمة قتل أن جثة القتيل قد وجدت ملقاة على أرض حجرة ، يملكها رجل معين ، وإلى جوار الجثة سكين مخضب بالدم اتضح أنه ملك هذا الرجل ، وأثبتت التحريات أن علاقته بالقتيل كانت سيئة وأن ماضيه وحاضره يشهدان بأنه ذو سوابق و ... كل هذه شواهد تؤيد الافتراض القائل بأنه القاتل ، ولكن إذا ثبت أن هذا الشخص كان أثناء وقوع الحادث في سفر بعيد ، كان هذا الدليل وحده كافياً في استبعاد الفرض القائل بأنه القاتل ، قد يكون من مدبري الجريمة ولكنه ليس من منفذيها على أي حال .

طرق الاستقراء عند « مل » ونقدها :

أما عن طرق الاستقراء التي وضعها « مل » لتحصيل الفروض واختبار صوابها فنجملها فيما يلي :

(١) طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع <sup>(١)</sup> Method of agreement :

ويراد بها القول بأن وجود العلة يستلزم وجود معلولها ، وقد فطن إليها الأصوليون من فقهاء المسلمين ومتكلميهم في العصور الوسطى فقالوا إن العلة « مطردة » أي أنها تدور مع الحكم وجودا ، وقد عرض فرنسيس بيكون لهذه الطريقة وسماها بقائمة الحضور في منهجه .



نسوق مثالا من تاريخ التجريب العلمى إيضاحا لهذه القاعدة :

حين عرض « ولز » لتفسير ظاهرة الندى لمعرفة علة تكونه ، لاحظ أن الضباب يتكاثف على سطح الزجاج شتاء ، وبخار الماء يتكاثف على جدار الكوب متى احتوت ماء مثلجا ، وعلى سطح المرأة متى زفر فيها الإنسان نفسه ، و... الخ . ولاحظ أن هذه الحالات تتفق كلها فى شىء واحد وتختلف فيما عداه من ظروف ، تتفق فى أن بخار الماء الذى يحمله الهواء يتكاثف على سطح الأجسام الصلبة متى كانت حرارته أقل من حرارة الجو المحيط به ، فرجح عنده أن هذا هو علة تكون الندى .

وتستخدم طريقة التلازم فى الوقوع فى أكثر الحالات عند البحث عن علة ظاهرة معينة - كما هو الحال فى المثال السالف - ومن الممكن استخدامها عند البحث عن معلول علة معينة . كأن يراد البحث عن النتيجة التى ترتبت على تنفيذ قانون حماية الصناعات المحلية ، فيستعرض الباحث كل الظواهر التى وقعت بعد تنفيذ هذا القانون فى الدول التى نفذته فعلا ، فإذا لاحظ أن النتيجة التى اقترنت بتنفيذه فى جميع هذه الدول هى أن إيراداتها قد ازداد ، وأما الظواهر الأخرى التى ظهرت بعد تنفيذه فتختلف باختلاف هذه الدول ، رجح فى ظنه أن ازدياد الإيراد معلول أى نتيجة ترتبت على تنفيذ هذا القانون .

وتيسيراً لفهم هذه القاعدة يمكن التعبير عنها بالرموز . فإذا كانت لدينا أحوال مختلفة بينها عامل واحد ثابت لا يتغير ، كان هذا العامل هو علة الظاهرة ، فالأحوال :

ه ، و ، ز ، ح ، ط ، ك ، ل ، م ، ن ، و ، هـ ،  
ص ، ع ، . . . الخ كانت هـ هى علة الظاهرة التى تختلف أحوالها فى كل ما عدا هذا العامل .

وفي حالة البحث عن معلول للظاهرة ا نستعرض جميع الظواهر التي « تقترن » بهذه الظاهرة كلما وقعت ، فإذا رمزنا لوقوع الظاهرة أول مرة بالحرف ا ١ وثاني مرة بالحرف ا ٢ وثالث مرة بالحرف ا ٣ وهلم جرا ، أمكن التعبير عن القاعدة بهذه الرموز :

الظاهرة ا ١ أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، ح ، د ، هـ

ا ٢ أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، و ، ز ، ح

ا ٣ أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، ط ، ك ، ل

ا ٤ أعقبها أو اقترنت بها ظواهر ب ، م ، ن ، ي

عندئذ نلاحظ أن معلول الظاهرة ا يرجح أنه الظاهرة ب لأنها تقترن أو تعقب الظاهرة ا في كل الحالات .

ويلاحظ أن طريقة الاتفاق تستخدم في الملاحظة أكثر مما تستخدم في التجربة . وتصطنع عند البحث عن علل الظواهر أكثر مما تصطنع في الكشف عن معلولات الظواهر ، وتسمى هذه القاعدة عادة بطريقة الملاحظة .

ولطريقة الاتفاق ماخذ منها أنها لا تنفضي إلى معرفة يقينية ، إذ كثيراً ما تكون للظاهرة علل متعددة تكفي كل منها لوقوع المعلول ، وكثيراً ما يفوت الإنسان عند البحث عن علة الظاهرة ، أن يدخل في حسابه عاملاً يكون له دخل في إحداثها ، فإذا عرض البحث عن علة وباء ما ، خطر له شرب المصابين به من ماء ملوث ، أو تناولهم طعاماً فاسداً أو نحو ذلك ، وربما انتهى إلى تعليل الوباء باشتراك الناس في الشرب من الماء الملوث ، دون أن يخطر له مثلاً أن الوباء كان نتيجة عدوى ضيف وفد من بلد مجاور ! وقد ساق أحد نقاد هذه الطريقة مثلاً يوضح به الخطأ الذي يحتمل أن ينشأ عن استخدامها فقال : إذا افترضنا أن جردلاً ومقعداً وكرة تشترك في إنها ذات لون أحمر ، ولا تتفق فيما عدا هذا إلا في أنها

موجودة في غرفة واحدة ، اقتضى تطبيق قاعدة الاتفاق أن نعلل احمرار  
لونها بوجودها في غرفة واحدة ! !

إن الإنسان عادة يتوخى في هذه الطريقة الأمثلة التي تؤيد الارتباط  
بين العلة ومعلولها ، ويغفل الشواهد المضادة التي تثبت أن غياب العلة يستتبع  
غياب معلولها ، من أجل هذا وجدت :

#### (ب) طريقة الاختلاف أو التمازج في التخلف Method of Difference

مفادها كما قلنا أن غياب العلة يستتبع غياب معلولها ، وقد فطن إليها  
فقهاء الإسلام ومتكلموهم حين قالوا إن العلة منعكسة ، بمعنى أنها تدور مع  
الحكم عدما . وقد مهد « بيكون » منذ القرن السابع عشر لوضع  
هذه الطريقة بقائمة الغيبة في منهجه الاستقرائي ، وتقوم هذه القاعدة على  
تجربة تمنع بها وجود العلة لئلا يرى إذا كان المعلول يمتنع - مع وجود الظروف  
السالفة - أو يظل قائما ، وقد نضيف العلة إلى ظروف أخرى لئلا يرى هل  
يقع المعلول أو لا يقع ، وبهذا نتبين وجود علاقة عليية ( سببية ) بين  
ظاهرتين استنادا إلى أن غياب إحداهما يستلزم غياب الأخرى ، فإذا كان  
الناقوس يذق متى اهتز في إناء به هواء ، ويختفي صوته متى فرغ الإناء  
من الهواء استنتجنا أن الهواء علة الصوت ، وإذا كان الإنسان يحيا في  
جو مشبع بالأكسجين ، ويتوقف تنفسه كلما وجد في جو خلو من الأكسجين ،  
حكمنا بأن الأكسجين علة التنفس وهلم جرا .

وإذا كانت قاعدة الاتفاق تسمى بطريقة الملاحظة ، فإن قاعدة  
الاختلاف تسمى عادة بطريقة التجربة ، لأنها أهم في مجال البحث التجريبي  
من قاعدة الاتفاق ، ولهذا نورد من تاريخ التجريب العلمي مثالا يبين  
عن طريقة تطبيقها :

من ذلك ما عرف منذ أيام اليونان من أن الحياة تنشأ من عدم ، وأن الأحياء توجد مصادفةً واتفاقاً ، بمعنى أنها لا تفتقر في وجودها إلى آباء وأمهات ، وتكفي لإيجادها الأقدار<sup>(١)</sup> ! فأجرى « ريدى » Redi تجربة ينقض بها هذه الدعوى ، ويثبت أن الدود والذباب لا ينشأ من اللحم الفاسد ، وإنما يوجد من أحياء مثله ، فوضع قطعة من اللحم الطازج في قدر غطاها بغطاء ، وقطعة أخرى في قدر تركها معرضة للهواء ، وتبين أن الذباب قد حط على اللحم المكشوف ، وبعد فترة وجد به دوداً ، ثم وجد بعد فترة أخرى ذباباً جديداً ، أما القدر المغطاة فقد خلت من الدود والذباب تماماً . واتفقت ظروف قطعتي اللحم في كل شيء إلا في ظرف واحد ، هو أن إحداهما دون الأخرى غطيت فلم تنشأ بها أحياء ، غابت العلة فغاب معاولها ، ومثل هذا في تاريخ التجريب العلمى كثير .

ومن مآخذ هذه الطريقة أن الشواهد قلما تتفق في جميع الظروف ، وتختلف في ظرف واحد أضيف إلى الموقف أو حذف منه ، وإذا بدا الاختلاف في أكثر من عامل واحد أضيف إلى الموقف وأصبح تحديد الارتباط العلى ( السببى ) بين الظواهر عسيراً . فالحاوى قد يقوم بلُعبة ينطق فيها بكلمة « جلا جلا » ويمد يده على أثرها إلى صندوقه الذى رآه الناس فارغاً فيخرج منه أرنباً ، فيعتقد السذج أن كل ما أضيف إلى الموقف من عناصر هو نطق « جلا جلا » مع بقاء العناصر الأخرى كما كانت ، ومن ثم يستنتجون خطأ أن ظهور الأرنب كان نتيجة لهذه الكلمة السحرية !! وينسون بهذا عوامل أخرى كانت علة وجود الأرنب في الصندوق الذى رآه الناس فارغاً ، منها قدرة الحاوى على التصليل وخفة حركته ونحوها من عوامل .

(١) سميت هذه النظرية القديمة بنظرية التوالد التلقائى Spontaneous Generation .

(ح) طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف<sup>(١)</sup> :

وهي تجمع بين الطريقتين السالفتين ، بمعنى أن وجود العلة يستتبع وجود معلولها ، وغيبها يستلزم اختفاء معلولها ، وقد فطن إليها قبل هذا علماء الأصول من المسلمين حين تحدثوا عن « دوران » العلة مع معلولها وجوداً وعدمًا ، أو الطرد والعكس فيما كانوا يقولون .

ونسوق من تاريخ التجريب العلمي مثلاً يوضح هذه الطريقة :  
ذلك أن حمى تكساس قد اجتاحت أبقار الفلاحين في شمالى الولايات المتحدة ، وعرضتهم لأفدح الخسائر ، وكان الفلاحون والقصابون يزعمون أن علة الحمى هي « القراد » فأراد ثيوبولد سمث Th. Smith ، — وقد أعجزه أن يكشف عن علتها — أن يتثبت من حقيقة هذا الفرض ، فجمع في حقل واحد بين بقر من الجنوب حيث الوباء يحمل قراداً ، وبقر من الشمال سليم ، فهلك البقر جميعاً ، وجمع في حقل ثان بين بقر جنوبى خلصه من قراده ، وبقر شمالى سليم ، فلم يصب البقر بسوء ، ووضع في حقل ثالث بقرأً وقراداً ، فأصيب البقر ونفق ، فانهى إلى أن العلة ( القراد ) تدور مع معلولها ( الإصابة بالحمى ) وجوداً وعدمًا .

(د) طريقة التغير النسبي (أو التلازم في التغير)<sup>(٢)</sup> :

بالطرق السالفة ندرك العلاقة العلية بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وذلك باختيار عدد من الأمثلة المتصلة بالظاهرة التى نريد تفسيرها ، فنعرف العلة التى أوجبت ظهورها ، أو المعلوم الذى نشأ عنها ، ونتبين أن العلة متى وجدت وجد معلولها ، ومتى غابت غاب معلولها ، ولكن البحث العلمى كثيراً ما يقتضى تحديد العلاقة العلية تحديداً « كميّاً » عديداً ، مستنداً إلى أن

---

Joint Method of Agreement and Difference. ( ١ )

Method of Concomitant Variation. ( ٢ )

كل تغيير يطرأ على العلة يقتزن لا محالة بتغيير مشابه له يلحق بمعلولها ، وقد مهد لوضع هذه الطريقة فرنسيس بيكون بقائمة المقارنة في منهجه كما سنعرف بعد .

ولما كانت طريقة التغير النسبي تعين على تحديد الاتصال العلى تحديداً كمياً عددياً ، استخدم العلماء الإحصائيات والرسوم البيانية التي تعبر عن «كم» الاتصال العلى ، وبهذه الطريقة عرف علماء الطبيعة أن حجم الغاز والضغط الذي يقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً ، وأن الحرارة الناشئة عن احتكاك مادتين إحداهما بالأخرى تتناسب قوة وضعفها مع القوة التي تبذل عند الاحتكاك . . . كما عرف علماء الاقتصاد أن رخص الأسعار يتمشى طردياً مع كثرة المعروض من البضائع ، عكسياً مع قلتها . . . وكما عرف علماء الاجتماع - على وجه قريب من الدقة - مدى نصيب البطالة من وقوع الجرائم . . . وكما عرف علماء الطب مدى الاتصال العلى بين الكلسيوم في طعام الأطفال ونمو عظامهم . . . . . وهلم جرا .

ومعنى هذا أن أصحاب العلوم الطبيعية - والإنسانية التي تنزع نزعتها بباططنان منهاج التجربة - لم يقنعوا بالكشف عن العلاقة العلية بين الظواهر ببعضها والبعض الآخر ، وإنما نزعوا - تحقيقاً للدقة في نتائج بحوثهم - إلى التعبير عن هذه النتائج بالأرقام ، وكثيراً ما اضطروهم هذا إلى استخدام الآلات الضابطة المدرجة ، وبهذا تيسر لهم أن يعبروا عن قوانينهم تعبيراً رياضياً كمياً يمتاز بالدقة والضبط ، ومن هنا جاءت أهمية هذه الطريقة في البحث العلمي .

#### ( هـ ) طريقة البواقي : The Method of Residues

يراد بها الطريقة التي بها نعرف علة شيء ما في حادثة تعددت فيها العلل ، فإذا نشأ معلولان عن علتين وعرفنا أن إحدى علتين علة لأحد

المعلولين قلنا إن المرجح أن تكون العلة الثانية سبباً للمعلول الثانى . وقد لخص  
مل هذه الطريقة فى القانون التالى : إذا استبعدت من ظاهرة جزءاً عرفت  
باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة ، فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة  
لباقى هذه الأحداث<sup>(١)</sup> ومعنى [هذا أن علة شىء ما ، لا تكون علة شىء  
آخر يخالفه .

وهكذا لم يكتف العلم باستخدام الملاحظة والتجربة ، بل نزع إلى صبّ  
قوانينه فى لغة رياضية التماساً للدقة والضبط ، ومن أجل هذا دخل الإحصاء  
مجال البحث العلمى واستخدم خاصة فى الأبحاث التى يتعذر أو يصعب  
إجراء التجارب فيها ، كالأبحاث الاجتماعية والاقتصادية وما يدخل  
فى بابها ، وأصبح الإحصاء علماً وفناً وأضيف أداة من أدوات  
البحث العلمى .

وميزة الإحصاء أنه يسجل الحقائق المتصلة بالظواهر فى صورة قياسية  
عددية ، ويلخصها بطريقة تمكن الإنسان من الإلمام باتجاهات هذه الظواهر  
والعلاقات القائمة بين بعضها والبعض الآخر ، وطريقة التعبير بالأرقام ،  
سمّاها الانجائز فى القرن السابع عشر بالحساب السياسى Political arithmetic  
وسرعان ما استخدمت النظريات الرياضية فى هذا العلم ، واهتمت العلوم  
الطبيعية والإنسانية بالاستعانة به توصلاً للدقة الرياضية المنشودة<sup>(٢)</sup> .

هذه هى طرق الاستقراء بمعناها الدقيق ، تصطنع فى وضع الفروض  
وفى التثبت من صوابها على السواء ، وقد أضاف « مل » إليها طريقة غير  
مباشرة يمكن استخدامها فى التحقق من صحة الفروض التى يتسنى للباحث

---

ibid p. 260. ( ١ )

( ٢ ) فارن Bowley, A.L., Elements of Statistics

Mills, F.C., Statistical Methods.

التثبت منها بالملاحظة والتجربة وهذه هي الطريقة القياسية<sup>(١)</sup>.

\* \* \*

هذا هو منهج البحث العلمى ، ملاحظة للظواهر وإجراء للتجارب عليها ، مع فرض الفروض لتفسيرها ، والتثبت من صواب هذه الفروض أو خطئها ، وبهذا يتوصل العالم إلى وضع قوانين عامة تفسر الوقائع الجزئية التى يطرد وقوعها على نسق واحد ، وهذا هو هدف كل بحث علمى ، ومتى أدرك العلم حقيقة الظواهر الطبيعية وكشف عن العلاقات السببية التى تقوم بينها ، انتهت مهمة العلم من الناحية النظرية ، ولكن الكشف عن قوانين الظواهر يمكن الإنسان من أن يسيطر على هذه الظواهر ويتحكم فى سيرها ، ويمنحه القدرة على تسخيرها لصالح الإنسان ، وهذا هو الجانب التطبيقى لنظريات العلم وقوانينه ، وقد يقوم بمهمة البحث النظرى والتطبيق العلمى فرد واحد ، وهذا هو المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الواقعية - طبيعية كانت أو إنسانية :

فى نظر طرق الاستقراء :

ولكن « مل » قد تعرض لنقد الكثيرين من المحدثين ، قيل إنه عاش فى جو مشبع بروح المذهب التجريبي ، ومرد الخطأ فى هذا المذهب إلى اعتماد أصحابه بأن التجربة تقوم على إحساس سلبى ، مع أن الإدراك الحسى يتضمن قدراً غير قليل من التنظيم العقلى ، وقد اعتقد « مل » خطأ أن الظواهر الجزئية تتضمن فى ذاتها تفسيرها ، مع أن تفسير الظواهر يُخترع ولا يُكتشف ، وأساس المنهج التجريبي هو اختراع الصيغة الرياضية .

(١) تقوم على افتراض علاقة عليية بين شيئين « أو مجموعة أشياء » ثم يستنتج من هذا الفرض نتيجة يمكن اختبار صحتها بطريقة الاتفاق أو الاختلاف أو التغير النسبى ، فإذا أثبت الواقع صدقها سلم بالفرض وإلا عدل عنه إلى فرض آخر ، فإذا استيقظ نائم على حركة فى بيته ، افترض أن مصدر الحركة وجود لص ، واستنتج من فرضه أنه قد حطم الباب أو كسر إحدى النوافذ ليدخل منها ، وأنه سرق شيئاً مما يعثر به فى البيت و . . . فإذا أثبت الواقع صدق الفرض أخذ به وإلا التمس فرضاً آخر . . . ولعل فيما سلف من حديث عن القياس ما يكتفى فى هذا الصدد .



وفى ضوء هذا قيل إن مراحل المنهج تصبح ثلاثا هي :

١ - تحديد الظاهرة ، وذلك يتجاوز ملاحظتها إلى قياسها باستخدام آلات وأجهزة تزيد من قوة الإدراك الحسى وتضبط نتائجه ؛ ثم تصحيح الظاهرة بحيث يتخلص إدراكنا الحسى من كل الاعتبارات التى تتلفه - كسرعة استجابة الباحث وغير ذلك من مؤثرات شخصيته - ثم تفسير الظاهرة واختيار ما يصلح منها للدراسة ؛ وهكذا نرى أن مرحلة تحديد الظاهرة تتجاوز ملاحظتها - حتى بآلات التحليل والتسجيل - إلى قياس ما يختار من الظواهر وتفسيره وتصحيحه .

٢ - البحث عن القوانين أى العلاقات الضرورية التى تربط بين ظاهرتين أو بين ظواهر متعاقبة أو مقترنة فى الزمان ، وهى تُصَبِّ فى قوالب رياضية تؤكد أن العلاقة تصدق بوجه عام فى كل زمان ومكان ، مثل قانون الجاذبية الذى يربط بين الكتلتين والمسافة بالقوة الجاذبة .

والتوصل إلى هذه القوانين هو خلق عقلى ، وليس مجرد قراءة بارعة للظواهر - كما كان يظن « مل » .

٣ - التحقق من صدق القوانين بالتجريب ، واختبار الفكرة عن طريق ظواهر يحدثها الباحث أو يتنبأ بها .

وفى ضوء هذا قيل إن هناك تشابها بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية يرتفع ما بين مناهجهما من وجوه الخلاف .

#### أهمية الاستقراء فى حياتنا :

لا علم بغير منهج ، والاستقراء منهج العلم الطبيعى فى كل صورته ، وهذا العلم قوام مدنيتنا المادية الحاضرة ، ومنهجه يوجب على الباحث ملاحظة الظواهر الحسية ، وإجراء التجارب عليها - متى تيسر ذلك - ابتغاء الكشف عما يقوم بينها من علاقات ضرورية ثابتة ، وعندئذ يضع العلم قوانينه العامة التى تفسر الظواهر التى يدرسها ، بالكشف عن العلل التى

توجب وجودها ، والنتائج التي تنشأ عنها — كما قلنا من قبل — يبدو  
الفارق بين التفكير العلمى والتفكير الخرافى ، لأن الخرافة تنشأ حين يتوهم  
الإنسان وجود علاقة عليية ضرورية ثابتة بين ظاهرتين ، بينما تكون هذه  
العلاقة عرضية طارئة توجد مصادفة واتفاقاً ، ووظيفة العلم محاربة الخرافات  
فى كل صورها لأنها تقوم على وهم ، هو طابع الحياة البدائية وعلامة  
المجتمعات المنحطة ، وتبدو هذه العلاقة الخرافية فى ذهن من يتوهم وجود  
رابطة عليية ثابتة بين الجن والإصابة بالأمراض ! أو نعيق البوم ونزول  
الكوارث ! أو زيارة أضرحة الأولياء والنجاح فى الامتحان ! هذه ومثيلاتها  
علاقات وهمية عرضية يحارب العلم التسليم بها ، لأن شرط العلاقة العلية الثابتة  
التي ينزع العلم إلى الكشف عنها :

١ — أن يشهد بصدقها الواقع .

٢ — أن يكون وقوعها مطرداً بحيث لا يحتمل شذوذاً ولا استثناء<sup>(١)</sup> .

فإذا انتهى البحث عن ظاهرة الحرارة إلى أن علمنا الحركة — كما قال  
بيكون — وجب أن يكون هذا عن طريق الخبرة الحسية ، بملاحظة شواهد  
هذه الظاهرة ووصفها ، ومحاولة تعليلها بهذا الفرض ( الحركة ) والتثبت  
من صحة الفرض عن طريق الملاحظة والتجربة ، ويتحتم مع هذا ألا توجد  
الحركة إلا وتوجد نتيجةً وهى الحرارة ، وألا تغيب إلا وتغيب الحرارة  
بغياها ، تمشياً مع القاعدة العلمية التي تقول بأن العلة تدور مع معلولها وجوداً  
وعدماً ، فإذا حدث مرة غير ذلك ، انهار هذا التعليل ووجب استئناف  
البحث عن تعليل آخر لظاهرة الحرارة ، وبتطبيق ذلك على الأمثلة السابقة  
نرى أنه يكفى أن يكون وجود الجن — كقوة مؤثرة فى حياة الناس — شيئاً  
لا يقع فى خبرتنا الحسية ، يكفى هذا حتى ينهار الاعتقاد بأن الجن علة  
الأمراض ، وهل يمكن أن يخضع وجود الجن للملاحظة حسية !؟

---

(١) إذا شئت ظاهرة عن قانون معتمد ، وجب البحث عن تفسير لها لإخضاعها  
لقانون آخر .

ولا بد للتسليم بوجود علاقة عليّة بين ظاهرتين ، من أن تكون هذه العلاقة مطّردة في وجودها ، بحيث لا يلحقها استثناء ولا يدخلها شذوذ ، فإذا اتفق الإنسان أن يسمع نعيق البوم ولو مرة واحدة دون أن يلحقه بعد ذلك سوء ، كان هذا دليلاً مقنعاً في نظر العلم على خطأ الاعتقاد بأن نعيق البوم علّة نزول الكوارث ، حتى ولو ثبت أن كثيرين قد لاحظوا أنهم كلما سمعوا هذا النعيق أصابهم سوء ، ومثل هذا يقال في زيارة الأولياء وعلاقتها بنجاح الطالب ، إذا حدث أن أختلق في الامتحان طالب ، سبق له أن زار ضريح وليّ أو قديس واستعان بسره على النجاح ، سقطت حجة الذين يزعمون أنهم نجحوا نتيجة زيارتهم للأولياء قبيل الامتحان ، وتحقيق أن نجاحهم مرده إلى اجتهدهم أو ما يدخل في معناه ، ولعل هذا يذكرنا بالمثل الزائع الذي ساقه «بيكون» في معرض الحديث عن «أوهام الجنس» حين روى قصة الرجل الذي حاولوا إقناعه بأن نذر النذور للأولياء أو القديسين كفيل بنجاة المشرفين على الغرق من الهلاك ، فأطلعوه على لوحات معلقة على جدران معبد اعترافاً من أصحابها بأنهم نجوا من الغرق بسبب أنهم نذروا من أجل هذا نذورا ، فقال الرجل متبهما : هذه لوحات من نجوا من الغرق ووفوا بنذورهم ، فأين يا ترى أجد لوحات الذين ابتلعهم البحر رغم ما نذروا للقديسين من نذور ؟ إن القاعدة العلمية تقول إن مثالا واحداً يتعارض مع قاعدة عامة ، كفيل بهدم القاعدة وتقويضها ولو شهدت بصوابها مئات الشواهد - كما قلنا من قبل .

فوظيفته العلم إذن تقوم في الكشف عن العلاقات العلمية الثابتة بين الظواهر الخيضية ، مع استبعاد العلاقات العرضية الوهمية ، وبهذا نهض العلم عن طريق مناهجه الاستقرائية السالفة الذكر ، بتحرير الإنسان من ضغط الأوهام وقيود الخرافات ، وكان لهذا أثره الملحوظ في نظرة الإنسان المتمدين إلى الحياة ومشاكلها .

ولم يقنع العلم الاستقرائي بتحقيق هذه الميزة السلبية - مع قيمتها وبالغ خطرهما في حياتنا - بل حقق للبشرية من أسباب التقدم وألوان الترف ما بلغ حد الإعجاز ، وقد يعجب الإنسان حين يعرف أن مرجع هذا كله إلى أن العلم حين يلاحظ الظاهرة ويقع على تفسير لها ، أى حين يكشف عن الأسباب التى توجب وقوعها ، والنتائج التى تنشأ عنها ، يمكن الإنسان من أن يسيطر عليها ويتحكم فى توجيهها ، ويسخرها لصالح البشرية وخدمة أبنائها ولنسجل هنا بعض ما أسلفنا من أمثلة متناثرة :

إذا درس العالم الطبيعى ظاهرة الحرارة ، ووفق فى الكشف عن عللها ومعلولاتها ، أمكنه بعد هذا أن يستغل معرفته بحقيقة الحرارة فى تسخيرها لخدمة الإنسان ، إنه يستطيع فى هذه الحال أن يقوم بتوليد الحرارة متى شاء ، وإيقاف أثرها أو زيادة مفعولها أنى أراد ، وناهيك بأثر هذه السيطرة فى مجال الصناعة خاصة وفى حياتنا العملية بوجه عام .

وإذا درس عالم الأمراض وباء - كما فعل « روبرت كوخ R. Koch »<sup>(١)</sup> + ١٨٩٥ » فى حالة الكوليرا فى مصر - ووفق فى الكشف عن جرثومتها التى تؤدى إلى وجودها ، وعرف النتائج التى تترتب عليها ، تسنى له بعد هذا أن يتحكم فى هذا الداء ، ويوقف انتشاره ويقضى على آثاره حين يريد ، ويولده وينشر أذاه إن قدر له أن يشاء ذلك ! وما قيل عن ظاهرة الحرارة وظاهرة الوباء يقال عن غيرهما من ظواهر طبيعية . بهذا قهر العلم الطبيعة وسخر ظواهرها لخدمة الإنسان ، وما كان فى وسع العلم أن يحقق هذه المعجزة بغير مناهجه الاستقرائية .

وليس معنى هذا أن وظيفة العلم تقتضى حتماً الجمع بين النظر والعمل

---

(١) وقد جاء إلى مصر على رأس بعثة ألمانية حين فشا بها وباء الكوليرا من عام ١٨٨٣ حتى عام ١٩٠٢ وكوخ هذا هو الذى كشف جرثومة الكوليرا ، واهتنى إلى جرثومة السل وجرثومة الجمره الخبيثة .

بل الأصل أن تقتصر مهمة العالم على وضع النظرية أو القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة التى يقوم بدراستها ، ويترك للمخترع أو رجل الأعمال مهمة تطبيق النظرية فى مجال العمل ، وكثيرا ما يسمى البعض استغلال النظرية ، فيعدل المخترع عن تسخيرها لخدمة البشرية وصالح أبنائها ، إلى تدمير المدنية والقضاء على آثارها — كما أسىء تطبيق النظرية الخاصة بتفتت الذرة ، فكانت القنبلة الذرية ويلا على الإنسانية وكان من الممكن استغلالها فى مجال الصناعات لتيسير أسباب الحياة عند الناس . عندئذ لا يكون المسئول عن هذا هو العالم الذى وضع النظرية ، بل المسئول هو المخترع الذى أساء استغلالها ، إلا إذا اجتمع العالم والمخترع فى شخص واحد ، وكثيرا ما يحدث هذا فيحقق للعالم الغرضين ويجمع بين المهمتين ، ويبدو هذا خاصة فى العلوم الواقعية .

وفى فتوحات العلم التى ترى يوما بعد يوم ما يشهد بأن قوانين العلم تحتل التغير وتقبل التعديل ، وقد كان العلماء حتى القرن التاسع عشر يعتبرونها تعبيراً عن معرفة يقينية لا تقبل التغير ، معتقدين أن وقوع الظواهر الطبيعية محتوم حتمية determinism مطلقة لا تحتل شكاً ، بمعنى أن العالم متى عرف الظروف التى توجب وقوع ظاهرة من الظواهر ، أمكنه أن يتنبأ بوقوعها على سبيل اليقين الذى لا يدخله شك ، فلما أقبل القرن العشرون ساور العلماء شك فى يقينية هذه القوانين ، فالتنبؤ بالمستقبل على وجه كامل مستحيل من الناحية النظرية ، إن القانون العلمى يقوم على ملاحظة حسية تتناول ظاهرة جزئية (أو مجموعة من الظواهر الجزئية) فى زمانها ومكانها ، ومع هذا يقال على جميع ما يشبهها من ظواهر — لم تخضع لملاحظتنا — فى الماضى والحاضر والمستقبل ! استناد إلى مبدأى العلية والاطراد ، من أجل هذا اتجه العلماء فى القرن العشرين إلى أن قوانين العلم احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما هو الحال فى قوانين العلوم الصورية من منطق ورياضيات .

وبعد ، فبالاستقراء توصل العلم إلى وضع قوانينه ونظرياته ، وبتطبيق هذه المعرفة النظرية قهر العلم الطبيعية وحرر الإنسان من كثير من بلاياها ، وسيطر على ظواهرها وتحكم في توجيهها وسخرها - أو نرجو أن يسخرها - لصالح البشرية ورفاهية أبنائها ، ومن هنا كانت المدنية المادية الحاضرة التي نعيش الآن في ظلها .

### من تاريخ منهج البحث العلمي (التجريبي)

#### في العصور القديمة والوسطى :

لا نظن أننا في حاجة إلى الحديث عن دور الملاحظة والتجربة في حكمة الشرق القديم ، فقد أسلفنا الإشارة إلى أن حكماء الشرق القديم كانوا بُناة الحضارات الإنسانية الأولى ، ومؤسسي العلوم العملية التجريبية - باتفاق بين المؤرخين ، فهم الذين أنشأوا علوم الرياضيات والفلك والكيمياء والطب ونحوها من علوم عملية تجريبية ، وكان في كل هذا ما يشهد بخطأ إمام الوضعية الحديثة « أوجيست كونت » حين ظن وهماً وهو يؤرخ للفكر البشري أن الفكر كان في دوره الأول لاهوتياً دينياً !

أما اليونان فقد كادوا يبلغون حد الكمال في العلوم التي تستند إلى النظر العقلي المجرد ، ولا سيما العلوم الصورية ، فوضع « أرسطو » + ٣٢٢ ق . م المنطق الصوري واستوفى مسأله - فيما يقول أكثر مورخيه ، ونشأت العلوم الرياضية النظرية على يد « فيثاغورس » + ٤٩٧ ق . م و« أفليدس » + ٢٧٥ ق . م ومن إليهما ؛ وقد اهتم فلاسفة اليونان بالنظر العقلي واستخفوا بالتفكير العلمي التجريبي ، ومن دلالات هذا أن يُفرد « أفلاطون » + ٢٤٨ ق . م الفلاسفة بالحكم دون العمال ، وأن يصرح « أرسطو » بأن كمال المعرفة يكون بمقدار بُعدها عن الحياة العملية ! وقدّر لأرسطو أن يسود التفكير الإنساني قروناً طويلاً ، وكان هذا خاصة بفضل

منطقه القياسي الذي ترجم منذ القرنين الخامس والسادس إلى اللاتينية - وكانت لغة العلم في أوروبا - فاحتل مكانه الملحوظ في المدارس الأوروبية حتى مطلع العصر الحديث ، ونقله إلى العربية مفكرو الإسلام واستعان به أهل الجدل الديني ممن اضطلعوا بالدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ومن هنا كانت سيادته على التفكير الغربي والشرقي معاً ، فاعتبر « معيار العلم » « ومحك النظر » و « القسطاس »<sup>(١)</sup> وفيصل التفرقة بين الصواب والخطأ وآلة العلوم ، وعلم قوانين الفكر الثابتة . . . إلى آخر هذه الأوصاف . ومن هنا كان سبقه على العلوم باعتباره أداة لها ، ولبثت هذه النظرة التقليدية قائمة في أوروبا خاصة حتى بداية العصر الحديث كما سنعرف بعد قليل<sup>(٢)</sup> .

ولكن « أرسطو » مع اهتمامه بالقياس الصوري قد فطن - منذ نحو ثلاثة وعشرين قرناً من الزمان - إلى الاستقراء ، وأبان عن بعض أبحاثه في مواضع متناثرة في مؤلفاته ، ودعا إلى الملاحظة واستخدامها بالفعل في بعض دراساته ، ولهذا نجد بين الباحثين من ينحدر بالمنهج التجريبي حتى يصل به إلى أرسطو ، وشاهدتهم على هذا تأليفه التي جمعها ناشروه تحت عنوان « الأورجانون » أي الآلة أو الأداة التي بها تكتسب المعرفة الصحيحة ؛ ولكن أرسطو وإن كان قد فطن إلى الاستقراء وطالب باصطناع الملاحظة ، إلا أنه لم يستوفِ مباحث الاستقراء ولم يفصل مراحلها منهجاً للبحث العلمي ؛ ولهذا رد جمهرة الباحثين منهج البحث التجريبي إلى « فرنسيس بيكون » + ١٦٢٦ الذي وضع أسسه وفصل في بيان خطواته ومراحله ، وقد سمي كتابه في المنهج « الأورجانون الجديد » Novum Organum ليردّ به على « أورجانون » أرسطو القديم .

---

(١) عناوين كتب وضعها الغزالي في المنطق .

(٢) أما في الإسلام فسنعرف بعد كيف فطن مفكروه - مع تقديرهم للقياس الصوري - إلى الاستقراء التجريبي قبل الغربيين بمئات السنين ، فسبقوا هؤلاء الغربيين إلى ابتداء العلوم الطبيعية .

والواقع أن أرسطو كان يرى أن الجواس أبواب المعرفة ، ويقول إن من  
قد حساً فقد علماً ، فبالإحساس ندرك الجزئيات ، وبالاستقراء نتوصل  
إلى الكلّيات ؛ وبالتجربة نعرف الحالات الجزئية — كمعرفة أن دواء بعينه  
قد أبرأ أفراداً كثيرين من مرض بالذات ، فإذا عمّمت هذا وأدركت أنه  
يبرئ غيرهم ممن يصابون بهذا المرض كان هذا عن طريق الاستقراء — وقد  
قيل إن هذا قدمهد لنشأة العلم الوضعي ؛ فالاستقراء تعميم من جزئيات يقوم  
على الملاحظة والتجربة ، وهذا هو أساس المنهج التجريبي الحاضر .

بل إن أرسطو قد نبّه إلى ضرورة التأمّن والتريث في البحث ، وأوجب  
على الباحث أن يراجع ظواهر أخرى قبل التوصل إلى النتيجة ، لأن مراجعة  
الظواهر — بالملاحظة والتجربة — أجدر بالثقة من النتائج التي يتوصل  
إليها العقل .

ولكن الواقع أن أرسطو لم يتبع هذه القواعد في الكثير من أبحاثه ،  
ولو اتبعها لكان بحق أجدر من ييكون بأن يكون واضع مناهج العلوم  
الوضعية « إنه لم يقيد نفسه — وما كان في استطاعة عصره أن يقبل التقيد —  
بالتجربة ، وقد كان غير صبور في التوصل إلى نتائج بحثه ، كان يقفز إلى  
هذه النتائج التي لا تبرر صدقها مقدمات تجريبية ، رغبةً منه في وضع  
حل للمشاكل التي تواجهه ؛ ومن هنا كان اعتماده في الكثير من الحالات  
على التفكير الأولي البديهي السابق على التجربة *a priori* واعتقاده بإمكان  
التوصل إلى قضايا كلية عامة من جزئية واحدة بالحدس المباشر ، وأظهر  
وجوه النقص في فلسفته اعتقاده بأن العلم يستطيع أن يتغلغل إلى خفايا  
الوجود ، ومن هنا كانت محاولته وضع مذهب ميتافيزيقي يشهد بأنه لم يكن  
تجريبيّاً بالمعنى الدقيق<sup>(١)</sup> .

(١) قارن المقدمة التي كتبها G. Henry Lewis لكتاب The Ethics of Aristotle  
من XVI إلى XIX نقلا عن فقرات مختلفة في كتاب أرسطو : ما بعد الطبيعة .



وقد كان أرسطو كلما عرض للحديث عن علم تحدث عن منهجه ، وكان يعرف أن العلة تدور مع معلولها وجوداً وعدماً ، وقد قيل إنه عالج كل أبحاث المنطق الاستقرائي عند المحدثين في مواضع مختلفة من مؤلفاته ، وإن أنكر هذا بعض المحدثين من المناطق من أمثال G. H. Lewis ، ولكن أرسطو قد نصَّ صراحة على أن منهج العلوم الرياضية لا يصلح لغير البحث في المجردات ؛ أما مباحث العلوم الطبيعية فلها مناهج تختلف عن مناهج العلوم المجردة .

والواقع أن أرسطو قديماً يتفق مع ويكون حديثاً في الإلحاح في ضرورة استخدام الملاحظة والتجربة ، ولكن أرسطو رأى إمكان استخدام الملاحظة في موضوعات رأى ليكون أنها في غير مقدور الباحث ، وبينما اتفقا في ضرورة استخدام التجربة وفي أن العلم بالكميات إنما يجيء باستقراء الجزئيات ، اختلفا في النظر إلى طبيعة الكلى ، فيكون قصد إلى التوصل للطبائع العامة بينما حاول أرسطو أن يصل إلى الأفكار الكلية .

على أن النزعة التجريبية قد عرفت إبان القرن الثالث قبل ميلاد المسيح في جامعة الإسكندرية القديمة ، كان من أعلامها « أرشميدس » + ٢١٢ ق . م بمخترعاته ، وأرسطارخوس الفلكي الذي سبق إلى القول بأن الشمس مركز الكون ، وأقليدس + ٢٧٥ ق . م واضع « أصول الهندسة » ... وقد ضمت الجامعة غرضاً لتشريح الجثث ومعملاً للكيمياء ومرصداً فلكياً مزوداً بالآلات ، وظهر إلى جانب هذا كثير من المخترعات<sup>(١)</sup> ، ولكن هذه النزعة لم تدم طويلاً ، وعاد التفكير إلى الجدل اللفظي حتى بدا الاهتمام بالعلوم التجريبية عند مفكرى الإسلام ، وتجلي هذا في اصطناع الملاحظة ومزاولة التجربة والاستعانة بالآلات التي تيسر لهم اختراعها ، ووضح هذا في الطب والفلك وعلم الطبيعة ونحوه مما سنعرف بعد .

(١) منها المنجانيق والطنبور من اختراع أرشميدس ، وسارقة الماء ( السيفون ) وهي من اختراع تسيبوس Ctesibus ومقياس الكثافة ( الإيدرومتر ) وغير ذلك .

## في عصر النهضة في أوروبا :

ظل المنهج القياسي أداة البحث عند مفكرى أوروبا حتى العصر المدرسى ، بل ازداد تمسكهم بالتفكير القياسي في أواخره ، حتى اعترفت الكنيسة بالمذهب الأرسطاطاليسى بعد أن وفق بينه وبين المسيحية بعض الفلاسفة - من أمثال القديس توما الأكويني + ١٢٧٤ Th. Aqquinas - ولكن كتب التجريبيين من مفكرى الإسلام قد نقلت في ذلك العصر إلى اللاتينية - على نحو ما أشرنا منذ حين - وتأثر بها قلة من المفكرين في طليعهم « روجر بيكون » + ١٢٩٢ R. Bacon الذى سمي « بالأمير الحقيقى للتفكير الأوروبى إبان العصور الوسطى » .

ومن دلالات تأثيره بالنزوع العلمى الإسلامى اعترافه بذلك فى كتاباته ، وقد فطن إلى قيمة المنهج التجريبي ومنفعته ، ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة ، والاستعانة بالآلات التى تعين على كشف الحقائق ، وكان أول من أطلق على العلم الذى يصطنع هذا المنهج اسم « العلم التجريبي » .

ولكن دعوته لم تصادف قبولا فى ذلك الجو الذى سيطر عليه التفكير الصورى ، حتى إذا أقبل عصر النهضة أخذ جمهرة مفكريه يستهجنون استقاء الحقائق من قدماء الفلاسفة ومشاهيرهم ، رفضوا الإذعان لآراء أرسطو وأثاروا الشك فى صوابها ، وانصبت أكثر حملاتهم على منطقته القياسى ، الذى خلد ذكره وأشاع فى العالم اسمه ، سخروا من منهجه الجدللى اللفظى وبراهينه الصورية ، وأحلوا مكانها منهجا نقديا ، واتجهوا إلى فكرة القانون وجعلوها هدف كل بحث علمى ، يستند إلى الملاحظة والتجربة ، وكان من أخطر النتائج التى أسفرت عنها هذه الحملة ، نشأة فرع جديد أضيف إلى فروع المنطق ، هو منطق ( أو فلسفة ) العلوم أو المنطق التطبيقى ، وهو يتضمن مناهج البحث العلمى Methodology كما قلنا من قبل .

ويرجع الفضل في هذا إلى « بطرس ريموس » Peter Ramus ( المقتول عام ١٥٧٢ ) وكان أكبر المناهج التي نشأت بعد ذلك الاستنباط الصوري ، والاستقراء التجريبي كما عرفنا من قبل .

وقد أشرنا عند الحديث على غاية الفلسفة في عصر النهضة إلى نزوع رواد الفكر الجديد في هذا العصر إلى استهجان السلطة الدينية والعلمية . مصدرراً للحقائق ، وإقامة المجامع العلمية للدراسات التجريبية ، ونشأة علم وظائف الأعضاء وعلم الفلك ، وغير هذا من دلالات الانصراف بالتفكير الجديد عن الحياة الأخرى التي شغلت مفكرى العصور الوسطى ، وعن الحياة العقلية النظرية الخالصة التي استغرقت اهتمام فلاسفة اليونان ، وتوجيه التفكير إلى دراسة الواقع بمناهج استقرائية ، والكشف عن أسرار الطبيعة عن طريق الملاحظة والتجربة .

إلا أن مفكرى هذا العصر كانوا - برغم دعوتهم إلى اصطناع الملاحظة والتجربة - لا يزالون يتابعون التفكير القياسى في أبحاثهم العلمية ، بمعنى أنهم كانوا يقيمون القوانين العلمية على النظر العقلى ، ثم يوجبون بعد هذا استخدام الملاحظة الحسية للتثبت من صحة هذه القوانين ، فما اتفق معها كان صواباً وإلا كان خطأ ! من أجل هذا قيل إنهم يقفون في منتصف الطريق بين أصحاب التفكير القياسى الصورى ، ودعاة المنهج التجريبي الاستقرائى ، ذلك الذى اكتمل في أوروبا إبان العصور الحديثة .

بل إن مؤرخى العلم يجاهرون بأن عصر النهضة الأوروبية كان عصرأ ذهبياً في الفنون والآداب ، ولكنه كان من الناحية العلمية عصرأ يفجع مؤرخ العلم ويغيب آماله ! ويصرح جورج سارتون<sup>(١)</sup> بأن النزعة الإنسانية عند رواد الفكر في ذلك العصر ، كانت معادية للعلم وإن ادعى أصحابها أنهم

---

( ١ ) The Civilization of the Renaissance في فصل كتبه جورج سارتون عن العلم في عصر النهضة .

علماء ! فمن ذلك أنهم استقبلوا بفتورٍ أعظمَ مكتشفات العصر : تقدم الطباعة والاكتشافات الجغرافية ! بل إن أكبر ممثلي الروح العلمية في ذلك العصر - مع استثناء « ليوناردو دافينشي » + ١٥١٩<sup>(١)</sup> Leonardo da Vinci - لم يكن من رجال العلم ، وإنما كان مؤرخاً سياسياً هو « ماكيافيللي » + ١٥٢٧ Machiavelli الذي كان إرهاباً « بجاليليو » + ١٦٤٢ ؛ وأعظم ما ساهم به عصر النهضة في تقدم العلم - خارج الرياضيات - قام به أهل الحرف وليس رجال العلم ، فالمصورون الفلورنسيون وغيرهم من الفنانين مهدوا لنشأة فرع من الرياضيات ، وأسهموا في إنشاء علم التشريح ؛ بل إن فجر هذا العلم قد جاء على يد « فيساليوس » + ١٥٦٤ ، كما تترد نشأة الفلك إلى « كوبرنيكوس » + ١٥٤٣ ، لكن هؤلاء لم يفتحوا باب العلم على مصراعيه ، وإن كانوا قد ساعدوا على قيام العلم الحديث منذ مطلع العصور الحديثة ، وكان « باراسيلسوس » + ١٥٤١ مؤسس المدرسة الطبية الكيماوية . . ونشأت بعده مدرسة علم النبات على يد الألمان . . .

وإذن فقد زعزع رواد الفكر الجدد في عصر النهضة سلطان العقيدة ، وقبلوا سلطان القدماء ، حطموا قيوداً ثقيلة ، ولكنهم أبدلوا بها فوضى روحية . . . ومن أجل هذا لم يكن العصر عصر علم بقدر ما كان عصر تحلل وانتقال ، وكان من أسوأ معالم هذه النهضة التي تبدو براءة لامعة في ظاهرها ، أنها كانت تقاوم كل لون من ألوان الاستنارة العلمية !!

### في أوروبا في العصر الحديث :

تعزى نشأة مناهج البحث العلمي عند أكثر مؤرخيها من الغربيين ، إلى مطلع العصر الحديث - في القرن السابع عشر - حيث تحددت أغراضها وبانت شرائطها ووضحت خطواتها ومراحلها ، وأكبر أعلامها في نظرهم

---

( ١ ) مات سارتون عام ١٩٥٦ وحصل عام ١٩١١ على الدكتوراه ببحث تقدم به إلى جامعة جنيف البلجيكية عن ليوناردو دافينشي .

« فرنسيس بيكون » و « جون ستورت مل » وقد تحدثنا في الفصل السالف عن فضل ثانيهما ، وبقى علينا أن نقف عند أولهما عسى أن نتبين مدى فضله ، وأن نعقب بكلمة موجزة عن خلفائه .

### منهج الاستقراء عند بيكون :

قيل إنه واضع أسس المنهج التجريبي الحديث ، وبه استقل العلم الطبيعي عن الفلسفة ، فانخذ الظواهر الحسية موضوعا لدراسته ، والاستقراء منهجا لعلاجها ، وترك للفلسفة البحث في الوجود اللامادى بما هو كذلك ، تعالج دراسته بمناهج الاستنباط الصورى كما قلنا من قبل .

وقد وضع « بيكون » كتابه « الأورجانون الجديد » Novum Organum أى الأداة أو الآلة الجديدة ليردّ به على « أرجانون » أرسطو ، فاستبدل بنموذج التفكير القياسى الصورى نموذجا جديدا قوامه الملاحظة والتجربة ، ويتألف هذا المنهج الاستقرائى الجديد من جانب سلبي نقدى ، وجانب إيجابي بناءى ، وغرض الجانب الأول تطهير العقل مما يحويه من أخطاء ، وينطوى عليه من عوائق تحول دون الكشف عن الحقيقة .

### الجانب السلبي فى منهجه :

حصر بيكون عناصر الجانب السلبي فيما يلى من أوثان أو أوهام :

١ - أوهام الجنس<sup>(١)</sup> : وهى تعبر عن الأخطاء التى يقع فيها الإنسان مسؤوقا بطبيعته البشرية ، من ذلك ميله إلى التسرع فى إصدار أحكام لا تبررها مقدمات ، ونزوعه الطبيعى إلى التسليم بأفكار مجرد أنها تصادف فى نفسه هوى ، أو تشبع عنده نزوة ، أو تسد فى حياته حاجة . أو تحقق له مصلحة ، وكثيرا ما يتخير الإنسان شواهد تؤيد فكرة لأنه يميل إليها ، ويغض النظر عن شواهد أخرى تتنافى معها ، ويسوق ببيكون إضاحا

لوجهة نظره قصة رجل كان يستخف بأثر النذور في تحقيق مطالب الناس ، فأخذوه إلى معبد وأطلعوه على كثير من اللوحات علقها أصحابها على جدران المعبد اعترافاً منهم بنجاتهم من الغرق ، استجابة لما نذروا من نذور ، وقيل له : ألا تعترف بعد هذا بأن النذور كفيلة بتحقيق المطالب ؟ ولكنه قال في حكمة وتهكم : ولكن أين يا ترى أجد لوحات الذين نذروا النذور التماساً للنجاة من الغرق ، ومع هذا ابتلع البحر جثثهم دون اكترات لنذورهم . . . ! ومن ذلك أن طبيباً إنجليزياً لاحظ أواخر القرن الماضي أن الجذام يفسد في بلدة بالزويج يكاد يعيش أهلها على السمك ، فقال إن علة الإصابة هي أكل السمك ! ! وشايه في هذه النظرية الساذجة كثيرون . ونسى هذا الطبيب المتسرع وأتباعه أن الجذام كثيراً ما يصيب من لا يأكلون السمك إلا لماماً ، وأنه كثيراً ما ينجو من الإصابة به سكان موانئ يسرفون في أكل السمك حتى يكاد السمك أن يكون طعامهم الوحيد !

هذه النقيصة الكامنة في طبيعة الجنس البشرى كثيراً ما تنتهى بالاعتقاد بالخرافات والتسليم بصحة الأوهام ، فإذا صدقت مرة أو مرات نبوءة عراف بادر الإنسان بتصديقه بعد ذلك ، متغافلاً عن المرات التي ثبت فيها كذب هذا العراف ! وينعق اليوم فيتفق أن تقع على أثر نعيه كارثة ، فيبادر الإنسان الساذج بالاعتقاد بأن نعيه اليوم ينذر بالكوارث ، دون أن يضع في حسابه عشرات المرات التي يسمع فيها هذا النعيق ، دون أن يعقب ذلك سوء !

٢ - أوهام الكهف<sup>(١)</sup> : تعتبر أوثان الجنس عن نقيصة في طبيعة الجنس البشرى بوجه عام ، وتعتبر أوثان الكهف عن الأخطاء التي يقع فيها الإنسان مسوقاً بشخصيته الفردية التي تتضافر على تكوينها تربيته وثقافته ومهنته ونحوها من عوامل لا يتحتم أن يشاركه فيها كل إنسان .

من هنا اختلفت نظرة الناس إلى الحياة ، وتباينت وجوه الرأى عندهم ، وكثيرا ما تنتهى ميول الفرد الخاصة به إلى إيقاعه فى أخطاء جسيمة ، فيعمى عن الحقائق التى تتنافى مع أهوائه ونزواته ، ويفهم الأمور على غير وجهها مجرد أن حقيقتها تتنافى مع رغباته ، فمن الناس المتفائل المقبل على الحياة ، والمتشائم النافر من الدنيا ومن فيها ، منهم السمع الكريم النفس ، والمتعصب الحاقد . . . ولا يمكن أن تبدو الأمور فى نظر الجميع على وجه واحد ، من هنا وجب الحذر من الانسياق مع الأهواء الذاتية والميول الشخصية اتقاء للخطأ وتفاديا للزلل .

٣ - أوهام السوق<sup>(١)</sup> : وهى تعبر عن الأخطاء التى تنشأ عن غموض اللغة أداة للتفاهم والتعبير عن الأفكار .

والمعروف أن نشأة الألفاظ فى أى مجتمع ترجع إلى حاجاته العملية ، وتصورات العلمية ، ولكن سرعان ما تتحكم هذه الألفاظ فى تصور الناس للأشياء ، وكم أفاد السوفسطائية قديما من غموض الألفاظ ، واستغلوا اشتراكها فى هدم حقائق العلم ومبادئ الأخلاق ، بل فى تأييد موضوع ومعارضته معا ! وسبيل الخلاص من هذا أن تحدد معانى الألفاظ وتعرف مدلولاتها على وجه دقيق - كما أشار بهذا سقراط فى مناقشته للموقف السوفسطائى .

٤ - أوهام المسرح<sup>(٢)</sup> : وهى تعبر عن الأخطاء التى يقع فيها الإنسان عن وعى ، بسبب تسليمه بآراء الفلاسفة والمفكرين الذين أثاروا إعجابه ، فالمذاهب الفلسفية التى تلقاها عن السلف تشبه المسرحيات التى تشير إلى عوالم من خلق مؤلفيها وليست من الواقع فى شىء ، وشر ما فى الأمر أن الإنسان متى اعتقد فى صحة رأى تلقاه عن غيره ، تعذر عليه بعد هذا أن يتخلى عنه عندما يثبت له بطلانه !

Idols of the Market place. ( ١ )

Idols of the theatre. ( ٢ )

ومن أظهر الأمثلة على هذا أن أرسطو كان يرى أننا إذا ألقينا بجسمين مختلفي الثقل من مكان مرتفع ، بلغ الأثقل الأرض قبل الأخف ، وآمن العالم بعده بهذا قضية مسلمة نحو عشرين قرناً من الزمان ! وتسلى أستاذ في جامعة بيزا هو « جاليليو » برج الجامعة وأجرى أمام جمع من أساتذتها تجربة يثبت بها بطلان هذا الزعم ، وألقى بجسمين مختلفي الوزن - بعد أن فرغ الهواء الذي يؤثر في سرعة سقوطهما - فسقط الجسمان في وقت واحد ! وأثبت بهذا أن اختلاف سرعة السقوط مردّه إلى مقاومة الهواء وليس إلى اختلاف ثقل الأجسام - على نحو ما أشرنا من قبل - ولكن شهود التجربة من العلماء أنكروا أمرها ، استناداً إلى أن أرسطو قد قال غير ذلك ! بل أنشأوا « جاليليو » لأنه فكر في البحث في موضوع سبق أن عاجله أرسطو وأبدى فيه رأياً !! واضطر جاليليو إلى ترك منصبه في جامعته !

واخترع « جاليليو » المقراب ( التلسكوب الذي يقرب البعيد ) ورأى به كالمنا على وجه الشمس ، وأراه لغيره من العلماء ، فقال بعضهم : إنى بحثت في كتب أرسطو فلم أجدها ما يثبت وجود هذا الكلف ! لا بد أن الكلف موجود على أعين الذين ينظرون من خلال هذا الذي يسمونه بالمقراب !! وأمثلة هذا كثيرة .

هذه هي الأولتان التي تؤدي بالناس في حياتهم اليومية ، وبالباحثين في دراساتهم العلمية ، إلى الوقوع في الخطأ ، تحجب عنهم الحقائق وتجرحهم إلى مهاوى الزلل ، ومن أجل هذا حذر « بيكون » من مغرياتهما ، وأوجب تحرير العقل من سيطرتها ، عن طريق الاعتصام بالأناة والصبر ، وعدم التعجل في إصدار حكم في موضوع قبل أن تتوافر لنا مبرراته ، بهذا نتجنب مفاتن الضلال منذ البداية .



### الجانب الإيجابي في منهج يكون :

تحدثنا عن الجانب السلبي في منهجه بوجه عام ، ونضيف الآن كلمة في جانب منهجه الإيجابي ، وخلاصته أن الباحث - متى جنب نفسه مواطن الزلل على النحو الذى أسلفناه - كان عليه أن يشرع فى جمع أكبر عدد ممكن من أفراد الظاهرة التى يريد دراستها ، توطئةً لوصفها وكتابة تاريخ يقرر حالتها ، على ألا يقنع باختيار الأمثلة التى تؤيد القانون الذى يفسر الظاهرة ، لأن مثلاً واحداً يتنافى مع القانون كفىل ينقضه ولو أيدته مئات الشواهد ، من هنا كانت الأمثلة السلبية أهم فى مجال البحث العلمى من الأمثلة الإيجابية المؤيدة .

ويعقب الباحث على هذا بترتيب الشواهد التى جمعها فى ثلاث قوائم :  
أولها قائمة حضور أو إثبات (١) ، وقائمة غيبة أو نفي (٢) وقائمة مقارنة أو تفاوت فى الدرجة (٣) ، تجمع القائمة الأولى جميع الشواهد التى تبدو فيها الظاهرة المراد بحثها ، وقد درس « ييكون » ظاهرة الحرارة ليعرف أسبابها ونتائجها ، فسجل فى قائمة الحضور سبعة وعشرين مصدراً من مصادرها ، كأشعة الشمس والصواعق ولهب النار والشهب والاحتكاك والأجسام الحية ونحوها ، وأحصى فى قائمة النفي جميع الأمثلة التى تقابل الشواهد السالفة وتنعدم فيها ظاهرة الحرارة ، فسجل أمام أمثلة الإثبات أمثلة مضادة فى قائمة الغياب ، فإذا كانت الشمس من مصادر الحرارة ، ففى القمر وغيره من الأجرام السماوية تنعدم الحرارة ، وبهذا يتيسر للباحث أن يستبعد هذه الأجرام لأن منها ما يشيع الحرارة ومنها ما تنعدم فيه هذه الظاهرة ، وإذا كان دم الحيوانات الحية من مصادر الحرارة فإن دم الأسماك والأجسام الميتة يوضع فى قائمة

Of affirmatives. (١)

Of negatives. (٢)

Of degrees. (٣)

الغيبة ، ويجرى على هذا الغرار في سائر الشواهد ، وفي قائمة المقارنة أو تفاوت الدرجة يسجل الشواهد التي تظهر فيها الحرارة بدرجات متفاوتة قوة وضعفا ، وقد أحصى بيكون في هذه القائمة إحدى وأربعين حالة ، وبهذا يستبعد الشواهد غير المتغيرة ، ويستخلص مما بقي علة الظاهرة ، وبهذا تبدو أهمية القوائم الثلاث في حذف (استبعاد) ما يبدو غير ضرورى لوجود الظاهرة .

وهذا الإقتضاء (أو العزل أو النتيجة) عمل له خطره الملحوظ في منهج البحث العلمى الذى يهدف إلى الكشف عن علة الظاهرة .

وهذه القوائم الثلاث تذكرنا بطرق التثبت من صحة الفروض عند « ميل » إذ أن بيكون - وإن كان قد أوصى بعدم الإكثار من الفروض منعاً لبلبله الفكر - إلا أن قائمة الحضور عنده تذكرنا بقاعدة التلازم في الاتفاق عند مل ، كما تذكرنا قائمة الغيبة عنده بقاعدة التلازم في التخلف . وتذكرنا قائمة المقارنة عنده بقاعدة التغير النسبى - على نحو ما أشرنا من قبل (١) -

وقد انتهى « بيكون » من هذه الدراسة التجريبية لظاهرة الحرارة إلى أن الحركة تلازم كل جسم حار ، وأنها تتمشى في زيادتها ونقصها طرداً جمع ازدياد الحرارة ونقصانها ، ومن ثم اعتبر الحركة علة حدوث الحرارة . وقد أوصى « بيكون » الباحثين عن الحقيقة بأن يلتزموا التروى والأناة جمع الحرص على تكرار التجربة وتنويعها دون الاكتفاء بملاحظة الظواهر التى تقع من تلقاء نفسها ، وحذّرهم من التسرع فى إصدار أحكام عامة بعيدة ملاحظة قلة من الظواهر لا تبرر هذه الأحكام ، فتفادى بهذا نقضا ملحوظا كان يصيب التفكير فى العصور السالفة ، وعلى هدى مشورة بيكون مسار المنهج التجريبى الحديث .

(١) انظر ص ١٦٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

وقيمة هذا المنهج ليست مقصورة على الدراسات العلمية وحدها ، بل تتجاوزها إلى تصرفاتنا اليومية ] ، إذ أنه يزود الإنسان المستنير بطريقة يفضي اتباعها إلى حل ما يعترضه في حياة الدنيا من مشاكل ، فيعرف الظروف التي أدت إلى وجودها ، والنتائج التي ينتظر أن تفضي إليها ، ومن ثم يستطيع أن يتفادى شرها ، وأن يتحرر من بلاياها .

هكذا أراد بيكون — كما أراد معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث — الالتجاء إلى الطبيعة وملاحظة ظواهرها ، وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسي القديم الذي اعتمد عليه مفكرو العصور القديمة والوسطى ، ولكن فضل بيكون على أقرانه أنه كان أقدرهم على التحرر من سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم في تفصيل مراحل المنهج الجديد ، لقد سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رياسته ، وإذا المنهج الذي كان صدى بيئته يطبع أوروبا بطابعه ، ويتجلى في سلسلة من الجمعيات العلمية نشأت للبحث التجريبي ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ، وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين الفلورنسيين ( عام ١٦٥٧ ) والجمعية الملكية ( لقدم العلوم في لندن ١٦٤٥ ) وتلتها أكاديمية العلوم في فرنسا ( عام ١٦٦٦ ) فنشئ في روما وأكاديمية دل شنتو ( ١٦٥١ ) ، فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات ت مراراً في باريس وجرينتش ( عام ١٦٧٧ )

جه كشف القوانين ، وإنما جعل منهجه  
ت ، إن غايته أن يكشف عن « صور

( ١ )

مهم  
الحية من

[ ( Part II ، الفصل الثالث ) ص ١٥٠ —

س باكون ، مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ ، ص ٢١ وما بعدها ..

firmatives. ( ١ )

Of negatives. ( ٢ )

Of degrees. ( ٣ )

الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للأشياء توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ولهذا قيل إن منهجه لا يخلو من طابع ميتافيزيقي ! إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التي أغرت الكثيرين من الباحثين بمهاجمته والخط من شأنه ، فأنكر « ماكولي » + ١٨٥٩ Macaulay جدة منهجه وزعم أنه خلو من كل أصالة ، لأنه طريقة الناس في كل زمان ومكان ! وأنكر عليه دى ميستر J. de Maistre أنه منح العقل أداة جديدة للبحث ، إذ استخدم الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر ببيكون وينشئ منهجه ، بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن ببيكون لم يكن عالماً ولم ينتفع بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبي وسره ، ودليله على هذا أن ببيكون قد أوصى بالابتعاد عن الفروض والنظريات ، وهي ألزم ما تكون للمنهج التجريبي . وزعمت سوزان ستننج + ١٩٤٣ L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط الرياضي في البحث العلمي ... إلى آخر الحملات التي شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض في منهج البحث العلمي كانت مثاراً للجدل بين المفكرين ، استهان بالفرض - مع ببيكون « أوجيست كونت » بل استهجن استخدام الفروض في البحث العلمي آخرون<sup>(١)</sup> كما تحمس لاستخدامها غيرهم ( من أمثال كلود برنار وروبرت هوكس R. Hooks وويول + ١٨٦٦ Whewell ) وابرنست ماخ + ١٩١٦ Mach ومن إليهم .

على أن ببيكون لم يغفل استخدام الفرض في مناهج البحث ، وإن حدد مجاله وشرائطه ، وحذر من الإسراف في افتراضه والاسترسال مع الخيال الذي

---

( ١ ) اعتمد أعداء الفروض على نص مضلل قال فيه نيوتن : « إني لا أفترض فروضاً » واتخذوه إماماً لهم ، مع أنه كان يرد على الديكارتيين الذين اعتبروا نظريته في الجاذبية فرضاً كفروض مفكرى العصور الوسطى ، وقد كان نيوتن لا يحارب إلا الفروض التي تستند إلى الخيال ولا تعتمد على الملاحظة الحسية .

وقيمة هذا المنهج ليست مقصورة على الدراسات العلمية وحدها ، بل تتجاوزها إلى تصرفاتنا اليومية ، إذ أنه يزود الإنسان المستنير بطريقة يفرض اتباعها إلى حل ما يعترضه في حياته الدنيا من مشاكل ، فيعرف الظروف التي أدت إلى وجودها ، والنتائج التي ينتظر أن تفضي إليها ، ومن ثم يستطيع أن يتفادى شرها ، وأن يتحرر من بلاياها .

هكذا أراد بيكون — كما أراد معاصروه وسابقوه من رواد الفكر الحديث — الالتجاء إلى الطبيعة وملاحظة ظواهرها ، وعدم الاكتفاء بالاستدلال القياسي القديم الذي اعتمد عليه مفكرو العصور القديمة والوسطى ، ولكن فضل بيكون على أقرانه أنه كان أقدرهم على التحرر من سلطان أرسطو وسيطرة منهجه ، وأمهرهم في تفصيل مراحل المنهج الجديد ، لقد سار مع الركب ولكنه سرعان ما تولى قيادته وانتزع رياسته ، وإذا المنهج الذي كان صدى بيئته يطبع أوربا بطابعه ، ويتجلى في سلسلة من الجمعيات العلمية نشأت للبحث التجريبي ، وقامت على رفض السلطة مصدراً للحقيقة ، وكان من أظهر هذه الجمعيات مدرسة الطبيعيين الفلورنسيين ( عام ١٦٥٧ ) والجمعية الملكية ( لقدم العلوم في لندن ١٦٤٥ ) وتلتها أكاديمية العلوم في فرنسا ( عام ١٦٦٦ ) ثم أكاديمية دى فنشى في روما وأكاديمية دل شنتو ( ١٦٥١ ) ، Academia del Cemento في فلورنسا ، وشاع إنشاء مثل هذه الجمعيات في أوربا كلها ، وعلى نمطها نشأت مراصد باريس وجرينتش ( عام ١٦٧٧ ) كما ذكرنا في كتاب سابق<sup>(١)</sup> .

ولكن بيكون لم يستهدف بمنهجه كشف القوانين ، وإنما جعل منهجه التجريبي طريقة لبيان صور الكيفيات ، إن غايته أن يكشف عن « صور

(١) قارن J. Nichol, Francis Bacon (Part II, ١) في الفصل الثالث ( ص ١٥٠ —

١٨٩ ، والأستاذ عباس محمود العقاد ، فرنسيس باكون ، مجرب العلم والحياة ١٩٤٥ ، وكتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٢١٢ وما بعدها .

الظواهر » ليعرف الخواص الذاتية للأشياء توطئة لسيادتها والسيطرة عليها ، ولهذا قيل إن منهجه لا يخالو من طابع ميتافيزيقي ! إلى جانب ما انطوى عليه من وجوه النقص التي أغرت الكثيرين من الباحثين بمهاجمته والخط من شأنه ، فأنكر « ما كولى » + ١٨٥٩ Macaulay جدة منهجه وزعم أنه خلو من كل أصالة ، لأنه طريقة الناس في كل زمان ومكان ! وأنكر عليه دى ميستر J. de Maistre أنه منح العقل أداة جديدة للبحث ، إذ استخدم الكثيرون من الباحثين قواعد المنهج التجريبي قبل أن يظهر ببيكون وينشئ منهجه ، بل قرر كلود برنار + ١٨٧٨ أن ببيكون لم يكن عالماً ولم ينتفع بمنهجه ولم يستطع أن يفهم نظام المنهج التجريبي وسره ، ودليله على هذا أن ببيكون قد أوصى بالابتعاد عن الفروض والنظريات ، وهي ألزم ما تكون للمنهج التجريبي . وزعمت سوزان ستبنج + ١٩٤٣ L. S. Stebbing أنه أساء فهم أهمية الفرض والاستنباط الرياضى فى البحث العلمى ... إلى آخر الحملات التى شنها عليه خصومه .

على أن قيمة الفرض فى منهج البحث العلمى كانت مثاراً للجدل بين المفكرين ، استهان بالفرض — مع ببيكون « أوجيست كونت » بل استهجن استخدام الفروض فى البحث العلمى آخرون<sup>(١)</sup> كما تحمس لاستخدامها غيرهم ( من أمثال كلود برنار وروبرت هوكس R. Hooks وويول + ١٨٦٦ Whewell ) وابرنست ماخ + ١٩١٦ Mach ومن إليهم .

على أن ببيكون لم يغفل استخدام الفرض فى مناهج البحث ، وإن حدد مجاله وشرائطه ، وحذر من الإسراف فى افتراضه والاسترسال مع الخيال الذى

---

( ١ ) اعتمد أعداء الفروض على نص مضلل قال فيه نيوتن : « إنى لا أفترض فروضاً » واتخذوه إماماً لهم ، مع أنه كان يرد على الديكارتيين الذين اعتبروا نظريته فى الجاذبية فرضاً كفروض مفكرى العصور الوسطى ، وقد كان نيوتن لا يحارب إلا الفروض التى تستند إلى الخيال ولا تعتمد على الملاحظة الحسية .

يقتضيه ، مخافة أن تضيع الحقائق في غمرة هذا الخيال ، وقد كان — مع كل ما قيل فيه — أول من وضع أساس المنهج التجريبي الحديث في أوروبا ، ولا يضيره ما انطوى عليه منهجه من وجوه النقص ، فذلك شأن كل تقدم علمي ملحوظ ، وقد تكفل باستيفاء هذا المنهج من جاء بعده من الباحثين ، وقام بأظهر التعديلات التي أكملت نقص المنهج عند « بيكون » كلود برنار Claud Bernard في فرنسا وچون ستورت مل J. S. Mill في إنجلترا ، رفض أولها أن تستقى الحقيقة من الأدلة العقلية ، ونبه إلى خطورة الاعتماد على شهرة السلف ، وطالب باصطناع الملاحظة والتجربة مع الاستعانة بالنظر العقلي ، بل أعلى من شأن الفرض العلمي حتى هاجم موقف بيكون منه ، وأما « ميل » فقد وضع القواعد التي يمكن بها التثبت من صحة الفرض أو خطئه — كما عرفنا عند الحديث على تحقيق الفروض عند جون ستورت مل<sup>(١)</sup> .

هذا هو المنهج العلمي الذي زاد الإنسان سيطرةً على الطبيعة وتسخييراً لمواردها ، ويسر له الحياة وزادها راحةً ورخاءً ، وكان بهذا قوام حضارتنا المادية الراهنة .

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن فضل أرسطو قديماً وبيكون حديثاً في تاريخ منهج البحث العلمي ، ولنعقب على هذا بكلمة عن مكان التراث العربي من مناهج البحث العلمي .

( ١ ) بالإضالة إلى ما ذكرنا في هوامش صفحات هذا الفصل وما سنذكره في نهايته انظر :

Churchman, C. West, Elements of Logic & Formal Science

B. Russell, Principles of Mathematics

A.D. Ritchie, Scientific Method

H. Poincarè, La Science et l'Hypothèse

A. Lalande, Les Theories de l'Induction et de l'Expérimentation.

ومن آخر ما كتب في العربية حديثاً :

د . زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي جزءان .

و د . عبد الرحمن بدوي : مناهج البحث العلمي .

و د . محمود قاسم : المنطق الحديث ومناهج البحث .

## البحث التجريبي العلمي في التراث العربي :

قُدِّر للمنطق الأرسطاطاليسي أن يسود التفكير الغربي والشرقي على نحو ما أشرنا من قبل ، ومع هذا استهدف حملاتٍ شنتها عليه جمهرة فقهاء الإسلام ومتكلموه ، « لم يأخذوا بالأقيسة للملابستها للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد » فيما يقول ابن خلدون ، فرفض هؤلاء الترحيب بمذاهب الفلسفة اليونانية حين ترجمت إلى العربية ، وكان المنطق القياسي أداة هذه الفلسفة التي توهم بعضهم أنها مخالفة للعقيدة ، فحاول هؤلاء أن يستعصوا عن هذا المنطق بمنطق يلائم عقيدتهم ، ولعل هذا أن يكون قد ساعد على الاتجاه في غير البحث الديني إلى منطق الاستقراء<sup>(١)</sup> ، من هنا كان لمفكرى الإسلام في العصور الوسطى - إلى جانب عنايتهم بالملاحظة بالبحث الفلسفي والديني - اهتمام بالعلوم التي تصطنع مناهج لاستقراء ، فاستخدموا في دراستها الملاحظة وزاولوا التجربة واستعانوا بالآلات التي مكنتهم من صنعها روح العصر الذي عاشوا فيه ، وعندهم أخذت أوروبا الحديثة هذا النزوع العلمي الذي كان قوام المدنية الحديثة ، وقد أشرنا من قبل إلى العلوم التي نضجت واستقلت عن الفلسفة على يد العرب ، وحسبنا الآن أن نقول في علم الطب إن الإسلام قد قضى على الكهانة وحارب الشعوذة وقاوم استخدام السحر في معالجة الأمراض ، فانصرف أطباء الإسلام عن طب الخرافة إلى طب عملي يقوم على الملاحظة والتجربة ، ويستعين بالآلات في طب الجراحة ، وكان هذا في وقت حرمت فيه الكنيسة في أوروبا صناعة الطب الذي يعالج الأمراض ، استنادا إلى أن المرض عقوبة من الله !! بل إن المتدينين في مطلع القرن العشرين قد ثاروا على « متشنيكوف » ١٩١٦ + E. Mitchnikoff في فرنسا ، لأنه تمكن من علاج الزهري

(١) قارن د . عل النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .



بمرهم كلورور الزئبق ! وكان من أعلام الطب التجريبي في الإسلام « ابن سينا » بكتابه المعروف في « القانون » وأبو بكر الرازي بكتابه الضخيم « الحاوي » الذي أتمه تلامذته بعده وغير هذين مما ترجمه الأوربيون وعولوا عليه في دراسة الطب عدة قرون من الزمان .

ومثل هذا يقال في علوم أخرى اصطنع فيها أهلها من رواد الفكر العربي مناهج الاستقراء كالفلك ( عند أبي معشر البلخي المتوفى سنة ٩٩٥ م ) وابن يونس المصري<sup>(١)</sup> في مرصده بجبل المقطم<sup>(٢)</sup> ، وعلم الطبيعة عند الحسن ابن الهيثم<sup>(٣)</sup> الذي كان أكبر علماء الطبيعة في الإسلام ، ومن أعلامهم في تاريخ هذا العلم في الدنيا ، والكيمياء عند جابر بن حيان ( المتوفى سنة ٨٣١ م ) وغير هؤلاء ممن لا تزال أسماؤهم من ألمع الأسماء في تاريخ العلوم التجريبية . وفيما ذكرناه عن « رواد الفكر العلمي من العرب »<sup>(٤)</sup> ما يكفي : وحسبنا أن نشير إلى منهج الاستقراء عند الحسن بن الهيثم<sup>(٥)</sup> وسلفه جابر بن حيان :

### منهج الاستقراء عند جابر وابن الهيثم :

قلنا إن علم الطبيعة بمعناه الحديث يتميز بمنهجية التجريبي الذي يصطنعه في دراسة ظواهره ، لوضع قوانين عامة تفسر الظواهر التي يتناولها بالدراسة ، فإذا توصل علماءه إلى هذه القوانين العامة تيسر لهم تطبيقها على جزئيات

- 
- ( ١ ) مات عام ١٠٠٨ م - وقد انقطع بمرصد فلكي أيام الحاكم ونشرت أرصاده في جداول عرفت في تاريخ علم الفلك بالمرصد الحاكمي ، وقد عولت عليها أوروبا حتى عصر النهضة .
- ( ٢ ) ومثل هذا المرصد في تاريخ الإسلام في العصور الوسطى كثير ، منها مرصد المأمون ( منذ عام ٨٢٩ م ) ومرصد مراغه الذي عمل فيه نصير الدين الطوسي قرب بغداد . . . أما أوروبا فقد أنشأ فردريك الثاني أول مرصد فيها ليعمل فيه تيخوبراه Tycho - Brahe ( ١٥٤٦ - ١٦٠١ ) .

( ٣ ) يسميه الفرنجة Alhazen وقد مات بالقاهرة عام ٤٣٠ هـ - ١٠٣٩ م .

( ٤ ) انظر ص ١٣٨ وما بعدها في هذا الكتاب .

( ٥ ) انظر د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم - بحوثه وكشوفه .

أخرى عن طريق القياس ، وهذا هو المنهج الذى وضع أصوله فى تاريخ الفكر العربى ابن الهيثم ، واستخدمه بالفعل فى دراساته التجريبية ، إذ كان ابن الهيثم مع شيوع منهج القياس فى عصره يستخدم الاستقراء ويوصى به فى كل بحث تجريبي ، وقد عرض منهجه مقدمة كتابه « المناظر » فأوصى بأن يبدأ الباحث باستقراء الجزئيات ، أى ملاحظة الظواهر الحسية الجزئية ، ولا يقنع باستخدام الملاحظة فى تصفحها وتحديد خصائصها وموصفاتهما ، ولكن كان يستخدم التجربة Experiment وقد سماها « بالاعتبار » ومعنى هذا أن دراسة هذه الظواهر الجزئية قد تكفى فيها الملاحظة التى تسجلها وهى تبدو من تلقاء نفسها ، وقد تتطلب دراستها تهيئة ظروف تدرس فيها ، ويتقاضى هذا تغييرا وتعديلا وتخويرا فى أحوالها . وعن طريق هذه الملاحظات والتجارب تيسر لابن الهيثم استخلاص الحقائق ووضع القوانين العامة ، بل لم يقنع باستخدام الملاحظة المقصورة ، بل لاستعان بالآلات والأجهزة على غرار ما يفعل الآن المحدثون والمعاصرون من العلماء الطبيعيين .

لم يكتف ابن الهيثم بهذا الاستقراء - كما اكتفى ببيكون - بل عقب عليه بالقول بأن الأحكام العامة ( القوانين ) التى تتوصل إليها عن طريق هذا الاستقراء ، يمكن تطبيقها على جزئيات أخرى عن طريق القياس ، وهذا هو ما يفعله اليوم العلماء الطبيعيون .

ويزيد من تقديرنا لهذا العالم أن تذكر أنه لم يقنع بوضع خصائص المنهج العلمى على النحو السالف الذكر ، وإنما يأسر تطبيقها فى دراساته ، ووفى بالفعل لكل ما أوصى به غيره من الباحثين ، وقد نقلت آثاره - وآثار أقرانه من مفكرى العرب - إلى اللغة اللاتينية أواخر العصر المدرسى ، وكان لها أثرها الملحوظ فى التفكير العلمى عند المحدثين من الغربيين .

هذا ما يدين به منهج البحث العلمى فى علم الطبيعة عند الحسن بن الهيثم ، وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى دين هذا المنهج فى علم الكيمياء عند سلفه جابر بن حيان<sup>(١)</sup> . ويكفى الآن أن نقول إنه فصل فى بيان خطوات منهجه ، ومصادر حقائقه الكونية ، فإذا هى ملاحظة للظواهر ، وإجراء تجارب عليها — وكان يسمى التجربة بالتدريب — وافترض فروض لتفسيرها ، تنشأ عنها نتائج يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع ، وإذا كان « بيبكون » قد وقف عند الملاحظة والتجربة ، وتردد فى استعمال الفروض ، ثم أغفل القياس بل خصّه بهجومه ، فقد تجاوز « جابر » مرحلة الملاحظات والتجارب إلى استخدام الفروض ، بل جمع — قبل بيبكون بأكثر من ثمانية قرون من الزمان — بين الملاحظة والقياس الصورى<sup>(٢)</sup> .

وفى خاتمة هذه الإشارة الموجزة نقول إن مشكلة العلية التى تعتبر أساس الاستقراء عند المحدثين من منطقة الغرب ، قد تناولها رواد الفكر

---

(١) مات جابر عام ٨١٣ م أى قبل أن يموت ابن الهيثم بمائتين وستة عشر عاماً كما لاحظنا من قبل .

(٢) وعرف مفكرو العرب — إلى جانب المنهج التجريبي فى استقاء الحقائق الكونية — أن العلوم الدينية تستقى حقائقها من الكتاب والسنة ، وتقوم مناهجها على تحرّى صدق الرواية وصحة السند ؛ وأن العلوم الفلسفية تستقى حقائقها من العقل ويختبر صدقها بمنطقه وبرهانه ، وأن علم الكلام يبدأ بالتسليم بقواعد الإيمان كما وردت فى الكتاب ، ثم يأخذ فى التدليل على صحتها بالعقل ، وتفنيد الشبه التى تحوم حولها بالمنطق ؛ أما التصوف فنهجه الكشف — أو اللوق — أو الحدس أو العيان الذى يقابل البرهان العقلى — ويتبها للصوفى بعد تصفية نفسه من أدران جسمه ، بالمجاهدة والتهجد والتعب والصيام وذكر الله ونحو هذا مما يعاينه الصوفى بمجاهداته ورياضاته ، وشتان بين العلم الذى يحصله العلماء والحكماء بالتعلم والاستدلال ، وبين العلم الذى يهجم على قلب النبى أو الولى دون نظر أو تعلم ، فإن الطريقة التى تنكشف بها الحجب عن أعين القلوب ، ليتجلى ما هو مسطور فى اللوح المحفوظ ، هى التعب وليست التأمل ، وأقصى الرتب رتبة النبى الذى تنكشف له كل الحقائق ، وأكثرها من غير اكتساب وتكلف ، بل بكشف إلهى فى أسرع وقت ، فيما يقول الغزالى ( فى الإحياء ج ٣ ص ١٦ ) .

العلمى من العرب بدراسة عميقة جادة ، سبقوا بها مناطق الغرب فى معرفة شرائطها وقوانينها ، وفى إشاراتنا القصيرة فى حديثنا عن طرق التثبت من صحة الفروض العلمية<sup>(١)</sup> ، ما قد يكفى دليلا على مدى توفيقهم فى دراسة مشكلة العلية ؛ وحسبنا الآن هذا فإن فى عزمنا أن نفرّد للعلم وفلسفته فى تراث الغرب كتابا مستقلا .

بقى علينا أن نقف قليلا للموازنة بين خصائص المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، عسى أن يزيدنا هذا فهما للفروق التى تفصل بين العلم والفلسفة - برغم ما بينهما من وجوه الاتفاق :

---

(١) ص ١٦٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

## في خصائص التفكير العلمي والفلسفي

تمهيد - مميزات المعرفة العامة = خصائص التفكير العلمي : ( ١ ) بدء البحث بشك  
نهجي - ( ٢ ) استقاء الحقائق من التجربة وحدها - ( ٣ ) التسليم بمبادئ في مقدمتها مبدأ  
الاحتمية - ( ٤ ) النزوع إلى التكميم - ( ٥ ) التزام الموضوعية - ( ٦ ) استخدام خيال  
العالم - ( ٧ ) توخي النزاهة - ( ٨ ) الحاجة إلى الثقافة الواسعة - حقيقة نذبه إليها .

محرر :

تحدثنا عن الفلسفة نشأةً وتعريفًا وموضوعاً ومنهجاً ، واستيفاءً  
للحديث عن مجالها ، نعقب بكلمة نحدد فيها خصائصها ، مقارنة بخصائص  
المعرفة العلمية ، حتى يتبين لنا الفارق بين الفيلسوف والعالم ، وسنشير في  
ثنايا ذلك إلى بعض الخصائص التي تميز الفنان ، وبهذا نكون قد حاولنا  
أن نفهم الفلسفة في وسط ثقافي واسع النطاق ، وسنبداً بعرض الخصائص  
التي تميز التفكير العلمي لأنها أكثر ثباتاً واستقراراً ، وأدنى إلى اتفاق الرأي  
بين المفكرين ، وواضح أن العلم المقصود في حديثنا هنا هو العلم الطبيعي  
الحديث الذي استقل عن الفلسفة التقليدية موضوعاً ومنهجاً - وقد سبق لنا  
تعريفه<sup>(١)</sup> - ويقتضينا الإيضاح أن نمهد بكلمة عن أهم خصائص المعرفة  
العامة ( غير العلمية ) ، توطئة للحديث عن المعرفة العلمية والفلسفية :

### مميزات المعرفة العامة :

تبدو المعرفة العامة في صورة معلومات متناثرة استقاها أصحابها عن  
مشاهداتهم وخبراتهم الفردية ، واستعانوا بها على ما يصادفهم في حياتهم  
العملية من أمور .

فالمعرفة العامة تبدو في صورٍ أظهرها : أن الأشياء تبدو للعالم خليطاً  
من جزئيات لا تقوم بينها روابط ، أو تقوم بينها علاقات وهمية تجعل المعرفة

( ١ ) انظر ص ١٣٤ - ٣٨ من هذا الكتاب .

خرافية ، أو تكون الرابطة قائمة بين ظاهرة محسوسة وظاهرة غيبية ، ثم إن هذه المعرفة العامة تقف عند الجزئيات ( المحسوسات ) ولا ترتفع إلى التعميم ، لأن تفككها يحول دون الوصول إلى قانون عام يفسر الظواهر المشاهدة .

وتتمثل المعرفة العامة في صورة صفات وكميات يخلعها الناس على الأشياء والموجودات بغير ضابط ، ومن ثم تفتقد الدقة التي ينشدها العلم وتلتبسها الفلسفة ، وفي هذا النوع من المعرفة تبدو الأحداث ممكنة وليست ضرورية بمعنى أن الحوادث تتتابع من غير علة تحدتها ، فوجودها محض اتفاق ومصادفة ، وليس أمراً ضرورياً محتوماً كنتيجة لوجود علة توجب وجودها ، وقد يتوهم أصحاب هذه المعرفة أن للظواهر عللاً غيبية لا يمكن التثبت منها بالتجربة ، فكسوف الشمس أو خسوف القمر أو نحوه من ظواهر طبيعية قد يرتد في نظر العامة إلى الأرواح الشريرة أو غيرها من علل وهمية غيبية لا سبيل إلى التحقق منها عن طريق الملاحظة الحسية .

ويتمثل هذا النوع من المعرفة في صورة آراء خاطفة وأحكام فردية سريعة يتأثر فيها أصحابها بأفكار سابقة تلقوها عن غيرهم فسلموا بها دون بحث أو تمحيص ، ومن ثم اتصفت هذه المعرفة بأنها ذاتية وليست موضوعية ، جزئية وليست كلية ، إمكانية وليست ضرورية ، وعكس هذا تماماً تكون الحال في المعرفة العلمية ، وليبان هذا نقف عند :

### أهم خصائص التفكير العلمي :

وردت خصائص التفكير العلمي متناثرة - صراحةً أو تلميحاً - فيما سلف من حديث ، وإيضاحاً لها نجملها الآن فيما يلي :

إن العلم وليد الدهشة - فيما قال أفلاطون من قبل ، ولكن هذه الدهشة يجب - لكي تمهد للعلم - أن تقترن بحب الاطلاع الذي ينطوي على الرغبة في التماس المعرفة لذاتها ؛ وعندئذ ينزع الباحث الطلعة إلى جمع أكبر عدد

من الظواهر التي يتطلع إلى دراستها ، ويتوخى أن يجرى عليها ملاحظاته في دقة وأمانة وصبر ونزاهة ، واقتصار على الواقع دون تجاوزه ، واعتصام بالشجاعة الأدبية في احتمال المتاعب ، ومواجهة الأخطار التي يحتمل أن يتعرض لها الباحث .

ومن أهم خصائص التفكير العلمي — التي تختفي معها نقائص المعرفة العامة التي أسلفنا ذكرها :

١ — بدء البحث بشك منهجي إرادي Methodical doubt ، ويراد بهذا الشك تطهير العقل من كل ما يحويه من أفكار سابقة حول الموضوع الذي يخضع للدراسة ، هذا الشك عنصر من عناصر اليقين ، يمكن الباحث من أن يحتفظ بحرية ذهنه كاملة ، ويحرره من ضغط الأفكار الخاطئة التي تستبد بتفكيره ، وتعوق انطلاق عقله ، وقد رأينا كيف حرص « بيكون » في الجانب السلبي من منهجه على تحقيق هذا الشرط — بصورة ما<sup>(١)</sup> — في بداية كل بحث ، بل لقد قيل إن من الأفضل للعالم — وللفيلسوف كما سنعرف بعد — أن يشرع في بحثه وهو يجهل موضوعه ، حتى يتسنى له أن يكشف عن حقائقه من غير أن يكون متأثراً بأفكار سابقة ، ومع أن هذا خطأ في ذاته — لأن اتساع معارف الباحث تساعده على كشف المجهول من الحقائق — إلا أن هذا الجهل أفضل من أن يشرع الباحث في بحثه ، وفي ذهنه أفكار ملازمة تستبد به وتغريه ببذل الجهد لتأييدها ، وإغفال ما لا يتفق معها ، وفي هذا ما يخالف أبسط قواعد المنهج العلمي . هذا هو الشك المنهجي الذي يمهّد لكل بحث علمي — أو فلسفي — وهو غير الشك الحقيقي الهدام real or absolute doubt الذي يبدأ صاحبه شاكاً — على غير إرادة منه — وينتهي شاكاً برغم إرادته ! وسنعود للحديث عنهما في الفصل الأول من الباب الثالث .

(١) سنعرف في الفصل الأول من الباب الثالث أن الشك المنهجي من وضع ديكارت ، وإن عرفت نواته منذ أيام أرسطو .

٢ - استقاء الحقائق من التجربة وحدها : فالعلم يبحث في ظواهر جزئية تخضع لحواسنا ، ومنهج الاستقرائي ترتبط هذه الوقائع بعلاقات علمية ثابتة ، والتثبت من نتائج هذه المعرفة العلمية إنما يكون بالرجوع إلى الواقع ، أى باستفتاء التجربة الحسية وحدها ، وإذا جاز للفيلسوف أن يجعل العقل مصدر المعرفة ومعياريها ، وجاز للصوفي أن يجعل الحدس أو العيان أصل معرفته ومقياسها ، فإن العالم لا يستمد حقائقه ، ولا يمتحن صوابها ، إلا بالتجربة الحسية وحدها .

ولكن منهج التفكير العلمى لا يرفض التواتر Tradition فى كل الحالات مصدراً للمعرفة العلمية ، فإن تقدم العلم يقتضى الأخذ بالدليل النقلى Testimony . متمماً للملاحظات العالم وتجاربها ، أى أن شهادة الغير يمكن أن تكون مصدراً من مصادر المعرفة العلمية ، فالمجلات العلمية تجوب أقطار الأرض حاملة نتائج الأبحاث العلمية ، من مكان إلى مكان ، وقد لا يتسنى للقارئ أن يختبر صدقها بالملاحظة والتجربة ، ومن هنا كان أخذ العلماء بالدليل النقلى - فيما فاتهم معرفته - من أسباب التقدم العلمى ، وتقديرهم لهذا التعاون أخذ الأمريكيون خاصة يجندون فى كل بحث طائفة من العلماء سموهم على طريقة لاعبي الكرة « فريق » Team .

وهذا إلى جانب أن منهج البحث العلمى يبيح للعالم أن يستعين فى بحثه بحقائق يأخذها عن غيره متى كانت لا تدخل فى اختصاصه ، ولا يتعين عليه أن يتثبت بنفسه من صوابها ، متى تحرّى أن يأخذها عن أهلها من صفوة العلماء الموثوق بهم ، فالطبيب يأخذ عن الكيميائى حقائق كيميائية متى وثق فى علم قائلها . . . ومثل هذا يقال فى غير الطب من علوم .

ولكن منهج البحث العلمى يحذر الباحث من الأخذ بحقيقة يتلقاها عن غيره ، إلا إذا قام بتمحيصها بنفسه ما أمكنه ذلك ، أو وثق بصاحبها وكانت الحقيقة لا تدخل فى اختصاصه - إن شهادة الغير كثيراً ما يفسدها



افتقارهم إلى دقة الملاحظة وسداد التفكير ، أو التسرع في إصدار أحكام لا تبررها مقدمات ، أو تَحْيِيزهم إلى رأى دون رأى . . . أو غير ذلك مما يشوّه الحقائق .

٣- التسليم مقدماً بمبادئ ، في مقدمتها مبدأ الحتمية أو الجبرية. **Determinism** : فالظواهر يتحتم وقوعها متى توافرت أسبابها ، ويستحيل أن تقع مع غياب هذه الأسباب ، وهذه الاستحالة هي ما يسمى بالضرورة ، فإذا ثار بركان وألقى بحِمَمه ، دلت هذه الظاهرة على توافر أسباب أحدثتها ، وهي أسباب طبيعية لا ترجع إلى قُوى خفية أو غيبيات يتعذر التثبت منها بالخبرة الحسية . ومتى توفرت علل ظاهرة ، تيسر التنبؤ بوقوعها مقدماً ، وهذا التنبؤ هو طابع العلم وروحه ، وهو وليد إطراد العلاقات بين الظواهر ، وهو يشهد بأن وقوع الحوادث في نظر العلم ضرورى وليس ممكناً أو محتملاً .

ويتربط على هذه الحتمية استبعاد القول بالقضاء والقدر Fatalism . وهو القول بأن الأشياء تُسَيِّرُها قُوى خفية عليا ، لأن في هذا القول جبرية لا يمكن التخلص منها ، بينما يتيسر في الحتمية تجنب وقوع الظاهرة المحتومة ، بالقضاء على أسبابها ، كأن يتفادى الإنسان الإصابة بمرض مُعدٍ بالابتعاد عن أسبابه ، وتستبعد الحتمية المصادفة والاتفاق ، لأن الظواهر ضرورية بمعنى أن وقوعها ليس ممكناً محتملاً - كما يتصور عامة الناس - وما أصدق « سبينوزا » حين قال إن القول بالمصادفة اعتراف بنقص المعرفة .

٤- النزوع إلى التكميم Quantification أى تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية ، فإذا عرض الباحث لدراسة الضوء أرجعه إلى طول الموجات وقصرها ، وإذا درس الصوت رده إلى سعة الذبذبة ، وإذا بحث في الحرارة حولها إلى موجات حرارية ، أو نظر في اللون أحاله إلى موجات

ضوئية يحدّثها . . . وهلم جرا ؛ وبهذا يتيسر للباحث أن يعبر عن الخواص الكيفية بمقادير كمية ، من أجل هذا كلف العلم بالقياس والوزن ، واختبرت تيسيراً لأبحاثه آلات وأجهزة تساعد على تحقيق هذا الغرض .

٥ - التزام الموضوعية Objectivity ويراد بها إقصاء الخبرة الذاتية لمعرفة الأشياء كما هي في الواقع ، وليس كما يشتهي الباحث ويتمنى ، وفي هذا يختلف العلم عن الفن في كل صورّه ، لأن الخبرة الذاتية أساس الفنون والآداب ، فالفنان ينظر إلى الشيء الذي يصوره - إن كان مصوراً - أو ينظمه - إن كان شاعراً - من خلال عواطفه وأحاسيسه وانفعالاته وأخيلته ، أما العالم فإن منهجه العلمي يقتضيه أن ينظر إلى موضوع بحثه كما هو في الواقع ، إن الفنون ابتداءً ذهني تلقائي ، وأما العلم فيقوم على وصف الأشياء وتقرير حالتها كما هي في الواقع ، والشخصية الفردية في الفن تحتفظ بذاتها على مر الزمان ، ومن هنا قيل في التفرقة بين شخصية الفنان ولا شخصية العالم : الفن أنا والعلم نحن ! فيما يقول « كلود برنار » ، فإذا عرض لدراسة موضوع واحد مجموعة من العلماء ، انتهوا في آخر المطاف إلى نتائج واحدة ، وإن اختلف بعضهم مع بعض حسموا الخلاف بالالتجاء إلى الواقع ، ومحك الصواب عندهم هو « التجربة » التي يمكن تكرار إجراءاتها ، - للتثبت من صحة النتائج - بطريقة موضوعية خالصة ، أما في حالة الفن فإن المنظر الواحد يصوره الفنانون أو الشعراء في صور شتى أو قصائد متباينة ، وبمقدار ما يكون بينها من تفاوت وتباين ، يمكن أن تكون عبقرية كل من أصحابها !

٦ - استخدام خيال العالم : حقيقة إن دقة الملاحظة العلمية تنسم بالصرامة ، وأن العالم يتصف بروح نقدية عقلية ، ولكن هذا لا ينفي حاجة العالم إلى الخيال ، لأن العلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر التي يدرسها ،

وهذه تتطلب خيالاً واسع المدى ، وإن كان يختلف عن خيال الفنان كثيراً ، لأن خيال العالم وسيلة إلى كشف الحقيقة دون تجاوز الواقع ، بمعنى أن نتائجه تندمج في الواقع إلى حد أن العالم لا يتردد في التضحية بجمال الحقيقة متى ثبت عنده بطلانها ! أما خيال الفنان فإنه يتخذ الحقيقة أداة للكشف عن الجمال ، فيستهدف الفنان تحريك المشاعر حتى تتجاوب معه ، ومن هنا قيل إن خيال « هوميروس » لا يعدله عند القدماء إلا خيال العالم الرياضي « أرشميدس » !

٧ - توخى النزاهة Disinterestedness : ويراد بها تنحية الذات Self - elimination أى اطّراح الهوى والتزام الحيادة واستبعاد الاعتبار الشخصية وغير هذا مما يُبعد الباحث عن هدفه في كشف الحقيقة ، فالعالم لا يخضع بحشه لمصلحة ذاتية أو شهرة فردية أو عقيدة دينية أو فكرة قومية إلى الحد الذى تلتفى فيه أمانته في تقصّي الحقيقة ، عليه أن يجرد نفسه من أهوائها ونزواتها وميولها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، فالنزاهة تقتضى إنكار الذات Self-danial or abnigation والعزوف عن استغلال العلم لتحقيق مآرب شخصية ، فيظل العالم فقيراً في الوقت الذى يثرى فيه أصحاب المصانع التى تطبق نظرياته ، لأنه اختار التأمل ، وبالتالي اختار الفقر ! فيما يقولون ، برغم ما ترصده الحكومات والهيئات في العالم المتمدين على البحث العلمى من ميزانيات ، بل قلما ينال العالم مجداً أو شهرة إلا بعد مماته !

ومن دلالات هذه النزاهة أن يتوخى العالم الحق إلى الحد الذى يجعله ينقد نفسه ويدعو غيره لإثبات أنه مخطئ ! كما فعل « باستير » Pasteur حين شجع بوشيه Bouchet على أن يثبت صواب نظرية التولد التلقائى التى كان باستير يعتقد أنها خاطئة ! ومعنى هذا أن العالم يتقمص روح القاضى النزىه ، فيتجرد عن ميوله ومصالحه ، وينتظر في صبر حتى يعرف كل ظروف

القضية التي يتصدى للحكم فيها ، ويفحص كل الأدلة المؤيدة والمعارضة في غير تحيز ولا تعجل ، وكل هذا يقتضى طاقة أخلاقية وذكاء ذهنياً ونزوعاً نقدياً لا يسهل توافره ، ولا سيما في العلوم التي تتخذ الحقائق البشرية موضوعاً لها - والعالم الذى تعوزه النزاهة ، يكون موضع استخفاف واحتقار في دوائر العلماء ، قيل إن العالم الألمانى هيكل + ١٩١٩ E. Heackel قد زور مرة في صورة لجنين حيوان ، حتى تبدو قرينة الشبه بجنين الإنسان ، فثبت بهذا نظريته في التطور ، أملا في أن يذبح بعد هذا اسمه ! فلما كشف العلماء تزويره ، واحتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوى ، دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لحضور احتفالها ، ولكنها حرصت على أن تُغفل دعوة مواطنها « هيكل » !

٨ - الحاجة إلى الثقافة الواسعة : بمعنى أن يقف العالم على كل ما يعينه على فهم موضوعات علمه ، فالطبيب لا يكفيه أن يُلمّ بعلم الأحياء ، وإنما يتعين عليه أن يزاول علمى الكيمياء والطبيعة معا ، ويتعمق دراسة علم النفس ، ومن أجل هذا عملت كليات الطب إلى تدريس علوم مختلفة مساعدة للطب في سنة إعدادية ! وبسبب هذا أيضا ظهرت أكثر مكتشفات العلم على أيدي شيوخ طاعنين في السن ، مثل « داروين » Ch. Darwin و « لامارك » Lamarck ومن إلهما ، بل إن « كلود برنار » يوصى من يُعِد نفسه لأن يكون عالما ، بأن يتزود بثقافة واسعة في الفلسفة والفن معا ! فيعلن أنه برغم نفوره من الفلسفة يرى أنها تضئ على التفكير العلمى حركة تبعث فيه الحياة وتسمو به ! ويصرح بأن الفنان يستمد من العلم أسسا أرسخ ، وأن العالم يستلهم من الفن حدسا أصدق !

حقيقة ننبه إليها

بقيت حقيقة ضخمة ، يتعين علينا أن نقف عندها لننبه إلى خطرها ، إذ رُب قائل يقول بعد الذى أسلفناه في خصائص التفكير العلمى : أليس

التفكير الرياضى تفكيراً علمياً ؟ إن أكثر الخصائص السالفة الذكر لا يقال عليه قط ! وليس أدلّ على ذلك من أن العلوم الرياضية موضوعاتها ليست وقائع جزئية ، ومناهجها ليست تجريبية استقرائية ، ومقياس صواب نظرياتها لا يكون بالرجوع إلى الواقع ، فكيف إذن تعتبر الرياضيات علوماً ؟ ! مع أن دقة الرياضة هي المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الطبيعية تحقيقه فى دراساتها ! !

ورداً على هذا نقول إننا أشرنا فى مستهل الحديث إلى أن « العلم » فى هذا الحديث يراد به العلم الطبيعى وحده ، فالتفكير العلمى الذى نتحدثنا عن أظهر خصائصه ، هو تفكير أهل العلوم الطبيعية التجريبية ، وإلا فإن العلم أوسع معنى مما ذكرنا ، فالعلم يقال على العلوم الرياضية وهى بدقة نظرياتها مناط الثقة بين العلماء جميعاً ، ويقال كذلك على العلوم الإنسانية أى الاجتماعية ( وإن كانت تحتذى الآن حذو العلوم الطبيعية فى اصطناع مناهج التجربة ) ويطلق العلم كذلك على علوم تتجاوز دراسة الوقائع الجزئية ، إلى البحث فيما ينبغى أن يكون ، مصطنعة مناهج استنباطية عقلية كالعلوم المعيارية Normative وقد أشرنا إلى الفاسق منها عند الحديث على مبحث القيم العليا فى موضوع الفلسفة ( وهى العلوم التى تضع معايير الحق والخير والجمال ) .

وهكذا نلاحظ أن هناك تفكيراً علمياً ، وآخر علمياً فلسفياً ، لا يوصف ببعض الصفات السالفة الذكر ، ولكن العادة جرت بتحديد العلمى بالمعنى الضيق السالف الذكر ، عند الموازنة بين العلم والفلسفة .

### أهم صفات العالم :

لعل فيما أسلفنا من خصائص التفكير العلمى ما يغنى عن العودة إلى الحديث عن صفات العالم ، فالعالم يتصف بالميل إلى استقاء حقائقه من

التجربة وحدها ، ويلتزم الموضوعية في البحث ، ويتوَّخى النزاهة في التفكير ، ويتميز بثقافته الواسعة حتى في مجال الفلسفة وميدان الفن . . . إلى آخر هذا الذي أسفلنا الحديث عنه ؛ ولكننا نريد أن نضيف إلى هذا حاجة العالم إلى الاحتفاظ بحرية تفكيره وشجاعته بحيث لا يخضع بحته لسلطة علمية أو اجتماعية أو دينية أو نحوها مما يعوق التوصل إلى الحقيقة ، ولا يميل ببخته إلى تأييد رأى لأن فيه مصلحة شخصية ، فيجعل البحث إشباعاً لرغبة ذاتية أو تحقيقاً لمصلحة ما ؛ ومن أخص صفات العالم الشجاعة الأدبية التي تمكنه من أن يصمد للدفاع عن الرأى الذى ينتهى إليه ببخته الموضوعى ، ويقف وراءه مهما ترتب على هذا من متاعب ، فإذا اقتنع ببطلان رأى يعتنقه تخلَّى عنه في غير تردد ، كما أنه يتصف بالتؤدة في إجراء أبحاثه ، والأناة في إصدار أحكامه ، والتجرد عن حب الشهرة ما أمكن ذلك ، والاعتصام بالصبر الذى يقتضيه البحث ، وحسبنا أن نشير في هذا الصدد إلى عالم الفلك الدنمركى « تيخو براه + ١٦٠١ Tycho - Brahe الذى لبث عشرين عاماً يواصل فيها - مع تلامذته العشرين - جمع ملاحظات لإجراء بخته ، فلما مات أخذ مساعده وخليفته « كبلر » + ١٦٣٠ Kepler يستغل هذه الملاحظات في تحديد مدار المريخ ، وبعد تسع سنوات من العناء المتصل الذى كاد يُسلمه إلى الجنون ، توصل كبلر إلى المدار البيضى ، وتسنى له أن يضع قانونه الأول الذى يقول فيه إن كوكب المريخ يرسم مداراً بيضى الشكل تقع الشمس في أحد مركزيه ، وفى النصف الثانى من ذلك القرن ( ١٧ ) اخترعت منظارا فلكية فجأة صعبة الاستعمال ، فاستخدمها فلكيو أسرة « كاسيني » Cassini ليلا في حدائق باريس سنين طوالا تمكنوا بعدها من تطبيق قوانين كبلر على كل الكواكب وتوابعها ، وكان هذا أساس علم الفلك الحديث فيما يقول بعض المؤرخين .

### داروين مثل أعلى للعالم :

ومن كل ما أسلفنا نرى أن أخص ما يميز العالم صفات أخلاقية ،  
بغيرها يتلف عمله ويفسد بحثه . ولعل من المفيد أن نشير إلى حياة عالم  
تحققت فيه الخصائص السالفة الذكر ، وهو « تشارلز داروين » + ١٨٨٢  
Darwin صاحب نظرية التطور : كان رجال اللاهوت يرون أن الله قد  
خلق الأنواع دفعة واحدة في ستة أيام كل منها نهار وليل ، وأنها مستقلة  
غير متصلة الأنساب ، وأنها لازمت صورها منذ خلقت لم يطرأ عليها  
تطور مآ ، فلما عرض للدراسة هذا الموضوع « داروين » قضى أعواماً يحجب  
الآفاق باحثاً عن مادة يجمعها للدراسة ، بحث في بطون الأرض وأعماق  
البحار ، في البراكين والجز المرجانية والغابات والبقاع المتجمدة والاستوائية  
ونحوها ، ولبت أكثر من عشرين عاماً ( من ١٨٣٧ إلى عام ١٨٥٨ )  
يقوم بأبحاثه في دقة وصبر وأناة ، لم يكتب خلالها مقالا ولم يلق محاضرة  
يعلم فيها نتائج أبحاثه ، حتى تلقى ذات يوم من عالم آخر ( هو ألفرد  
رسل والاس A. R. Wallace خطاباً ضمنه نتائج دراساته مستقلا في الموضوع  
نفسه بعد دراسة عشر سنوات طوال ، ودهش « داروين » لأنه لاحظ من  
خطاب « والاس » أنه توصل إلى نفس النتائج التي انتهى إليها « داروين »  
بشأن نشأة الكائنات الحية وتطورها في ضوء قانون الانتخاب الطبيعي  
Natural Selection وطلب « والاس » أن تعرض خلاصة أبحاثه في  
جلسة يعقدها مجمع « لينوس » العلمي ، فأذيعت مع خلاصة النتائج التي  
توصل إليها داروين في جلسة واحدة ( في يولييه ١٨٥٨ ) وكان هذا بدء  
ظهور نظرية التطور في صورتها العلمية .

والذي يعنينا من هذه القصة أن « داروين » حين عرض للدراسة  
موضوعه لم يحدد قبل البحث رأياً يجاهد لتأييده ، ولم يُجَارِ في أبحاثه موقف  
الكنيسة باعتبارها صاحبة السلطة الدينية العليا ، ولم يخضع لرأى شائع بين  
جمهور الناس ، ولا لنفوذ حاكم سياسي أو عالم معروف سابق عليه أو معاصر

له ، ولم يستق حقايقه إلا من التجربة وحدها ، ولم يدخل في بحثه الحوارق أو الغيبات أو التقاليد أو نحوها ، وكان في بحثه الذى استغرق أكثر من عشرين عاماً مثلاً للصبر والأناة والتريث فى إصدار الأحكام ، والتجرد عن الأهواء الشخصية والمصالح الذاتية ، فلم يتعجل شهرة ولم يقصد إلى إثارة طنطنة حول اسمه ، وأحب الحق وأخلص له ؛ وكان نزيهاً حتى فى موقفه من « والاس » الذى كاد يسلبه ثمرة جهوده هذا الزمن الطويل ، بل يصرح داروين أنه راض نفسه على التحرر من كل المؤثرات حتى يتسنى له أن يرفض فى غير تردد أى رأى يقتنع - بعد البحث والتحيص - ببطلانه ، وأن يقف وراء كل فكرة هداه إليها البحث . وقد أثارت نظريته المعسكرات الدينية فى العالمين الأوروبى والأمريكى ، وعرضته لحمالات عنيفة ظالمة ، فلم يردده هذا عن مواصلة الدفاع حتى قدر لها على يده وأيدى أتباعه أن تنتصر (١) .

حسبنا هذا إيضاحاً لخصائص التفكير العلمى وميزات المشتغلين به ، ولعل فيما أسلفنا ما يضيء الطريق إلى فهم :

### أظهر مميزات التفكير الفلسفى :

تتفق المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية فى خصائص ، وتختلف فى أخرى ، وفيما ذكرناه عن الأولى ما يبرر الإيجاز فى عرض مواضع الاتفاق والاختلاف بينهما .

قلنا إن غاية العلم وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر الحسية التى يتخذها موضوعاً لدراسته ، فهو يبدأ بدراسة الجزئيات المحسوسة وإن كانت هذه الجزئيات لا تكون بذاتها علماء (٢) ، أما الفلسفة - بمعناها التقليدى -

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية - فى الفصل الثامن :

النزاع بين اللاهوت والعلم فى القرن الغابر .

(٢) انظر ص ١٦٤ من هذا الكتاب .



فإنها لا تبحث في الظواهر المحسوسة ، وإنما تنصب على دراسة الوجود  
اللامادى ولواحقه - كما عرفنا من قبل .

وإذ كانت طبيعة الموضوعات التي يدرسها العلم حسية يتيسر علاجها  
باصطناع المنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة ، فإن طبيعة  
الموضوعات التي تعالجها الفلسفة تقتضى اصطناع مناهج الاستنباط العقلى  
السالف الذكر ، ومن هنا قيل إن العلم والفلسفة - فى وضعهما التقليدى -  
يختلفان موضوعاً ومنهجاً .

وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات  
المحسوسة ، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن العلل الأولى أو القصوى  
للموجودات ، يقول أرسطو قديماً إن الفلسفة ( ويقصد الفلسفة الأولى وهى  
ما نسميه الآن بما بعد الطبيعة ) هى علم الموجود بما هو موجود<sup>(١)</sup> ، ويقول  
ديكارت حديثاً إنها البحث عن العلل الأولى والمبادئ الصحيحة التى يمكن  
أن تُستنبط منها علل كل ما نعرفه ؛ إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذى  
صدرت عنه جميع الموجودات كما أشرنا فى الفصل السالف .

ومع أن الحقائق العلمية تُستمدّ أصلاً من التجربة ، بينما تُستقى الحقائق  
الفلسفية من العقل ( والحدس عند الحدسيين ) فإن العالم والفيلسوف متفقان  
فى عدم استقاء الحقائق عن سلطة ما - دينية كانت أو سياسية - ، عُرْفية  
اجتماعية أو علمية أو غير ذلك ، من هنا وجب على كل منهما أن يبدأ  
بحثه بالشك المنهجى الذى يطهر العقل من أفكاره السابقة رغبةً فى التوصل  
إلى الحقيقة ، ويبدو هذا فى الجانب السلبي فى المنهج التجريبي عند بيكون  
من ناحية ، والقاعدة الأولى من قواعد المنهج الفلسفى عند ديكارت من  
ناحية أخرى<sup>(٢)</sup> .

( ١ ) انظر ما كتبناه عن معنى الفلسفة فى الفصل الأول من هذا الكتاب .

( ٢ ) انظر ص ١٥٠ و ١٨٨ من هذا الكتاب .

والمعرفة العلمية تتناول وصف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة ،  
أما المعرفة الفلسفية فن فروعها ما يتجاوز الواقع إلى وضع المثل العليا التي  
تعتبر عما ينبغي أن يكون ( فلسفة القيم ) .

ويستبعد العالم كل ما عدا التجربة مصدراً رئيسياً لحقائقه ، ومع تسليم  
الفيلسوف باستخدام التجربة في الحال الذي تصلح له - واعتبار المعرفة  
التجريبية ظنية - يستبعد كل ما سوى العقل مصدراً لحقائقه التي لا يمكن  
التوصل إليها عن طريق الملاحظة والتجربة ، وكثيراً ما أدى هذا ببعض  
الناس خطأ إلى الظن بأن الاشتغال بالعلم أو بالفلسفة يقتضى محاربة الوحي  
الإلهي وحقائقه ! مع أن مناهج البحث العلمى والفلسفى لا تبرر هذا الظن ،  
إذ ليس ثمة تناقض بين إخلاص العالم لأبحاثه العلمية والفيلسوف لتأملاته  
العقلية ، وبين ولاء كل منهما - كإنسان يحيا فى مجتمع - للعقيدة الدينية  
التي يدين بها ، وفى تاريخ العلم والفلسفة كثير من الشواهد التي تؤكد  
ذلك (١) .

### أهم خصائص الموقف الفلسفى :

وللموقف الفلسفى خصائص تميزه ، أجمالها « باهم » Bahm - بجامعة  
مكسيكو الجديدة (٢) فى تسع مميزات نجمالها فيما يلى :

أولها أنه موقفٌ قلبيٌ وحيرةٌ ودهشة ، فالفلسفة تبدأ بالقلق trouble  
الذى يعترى الإنسان حين تصادفه ظاهرة تتطلب تفسيراً ، وتصدر عن  
الحيرة perplexity التي تستولى عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا ، وتنشأ  
عن الدهشة wonder التي تنتابه عند الشروع فى التفكير وتغريه بحب

( ١ ) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة - طبعة ثانية .

( ٢ ) Archie J. Bahm, Philosophy, An Introduction, 1953, p. 12-13.

الاستطلاع ، إن وجود « مشكلة » تتطلب حلا ، كفيل بإثارة القلق والخبرة  
وحب الاستطلاع في نفس الإنسان .

وثانيها أنه موقف تأمل وتفكير ، إن مجرد مواجهة مشكلته لا يكفي لإيجاد  
موقف فلسفي ، بل لابد من أن تثير المشكلة تفكير الإنسان ، وتخضع  
لتأملاته التي تستهدف وضع حل لها .

وثالثها أنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الاعتقاد التعسفي الذي يفتقر  
إلى ما يبرره ، وبغير الشك ( المنهجي الذي ينشد المعرفة الحقيقية ) لا يكون  
تفلسف « فالفلسفة موقف للعقل إزاء نظريات أو معتقدات يُسَلَّم بها  
الناس عن جهل أو سذاجة » وهي تأتي أن تقنع بالقضية التقليدية التي تزعم  
أن كل لبيب يعرف لكل مشكلة حلها ، فيما يقول « وايتهد »<sup>(١)</sup> ويؤكد  
هذا « باوسما » G. K. Bowsma حين يقول : إن وظيفة الفلسفة لا تقوم  
في وضع حلول لمشاكل ، بل تقوم في تنفيذ الحلول الموضوعية للمشاكل !

ورابعها أنه موقف تسامح وسعة صدر ، إذ لا يكفي في الموقف الفلسفي  
أن يساور الإنسان شكٌ بصدد معتقداته ، بل يقتضي هذا الموقف أن  
يستقبل معتقدات غيره بالتسامح وسعة الصدر ! إنه يصغي لكل رأى ،  
ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه ، إنه  
يستجيب لقول القائل ، متى اختلف عقلا ، وجد كل منهما ما يتعلمه  
من قرينه !

خامسها أن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام إلى الاسترشاد  
بما تشهده الخبرة ويمليه العقل ، إن أكثر المشاكل الرئيسية لا يتضمن  
في باطنه كل حقائقه ، ومن أجل هذا اتسم الموقف الفلسفي بالاستعداد

---

( ١ ) نقلنا هذا عن المصدر السالف الذي يشير إلى كتاب : Affred North Whitehead

لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها متى أبدت الخبرة أو المنطق ذلك ،  
وبالتفكير المنطقي كثيراً ما ننتهى إلى ضرورة التخلي عن بعض معتقداتنا  
متى وجدنا فى غيرها ما يبرر التسليم به ، من هنا قيل إن الموقف الفلسفى  
يميل إلى الاسترشاد بمنطق العقل .

وسادسها أنه موقف ارتياب وتعليق مؤقت للحكم ، ذلك أن صاحبه  
يميل إلى أن يظل فى ريب uncertainty بشأن كل موضوع لا يجد دليلاً  
كافياً على صحته ، ويؤثر أن يعلق الحكم ويتوقف عن إصداره طالما افتقرت  
النتائج إلى ما يبررها .

وسابعها أنه موقف نظر عقلى يرتفع فوق الشك الهدام الذى يؤدى  
بصاحبه على الدوام إلى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، ولا يبلغ  
مرتبة الاعتقاد الذى يعوق تنفيذ رأى المعتقد فيه ومناقشته ، وإذا قيل  
إن الموقف الفلسفى يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، أريد بهذا أن  
الفيلسوف يحاول إذا لم تتوافر لديه عناصر الموضوع الذى يدرسه أن يجد  
له تفسيراً فى ضوء ماتهماً له منها ، هذا موقف اعتقادى ولكنه ليس  
تعسفياً يقوم على الجزم برأى أو القطع بحكم ؛ وكما أن طبيعة الفيلسوف  
تنفر من الاعتقاد الجازم ، فهى تتنافى مع الإيمان فى الشك الموهل الذى  
يعرقل النظر العقلى ويشل انطلاق التفكير .

وثامنها أنه موقف يتسم بالمثابرة ، إذ ليست الفلسفة إلا محاولة متصلة  
لوضع تفسير للمشاكل ، والتأمل الخاطف أو الشك المنهجى المؤقت لا يكفى  
لجعل صاحبه فيلسوفاً ، إن الموقف الفلسفى وليد تفكير نظرى استغرق زمناً  
طويلاً ، والفلسفة التماس للفهم الذى يأبى أن يستكين لما يصادفه من  
مصاعب ، إنه جهد عنيد فى سبيل التفكير الواضح الذى يكشف الحجب  
ويرفع عن الحقيقة الأستار . ولا يقنع بحل نهائى لأية مشكلة تناوّلها الدراسة .

وتاسعها أنه موقف يتجرد عن العاطفة والانفعال ، فالفيلسوف يتميز

بتفكيره الهادئ المتزن ، إنه - كفيلاسوف - يرتفع فوق مؤثرات الحب والكراهية ، إنه ينشد الفهم والإدراك ، ومثله الأعلى أن يعلى صوت العقل ويخمد صوت العاطفة ، وإن كان تحقيق ذلك على الوجه الأكمل مثاراً للجدل ، وقد ضاق بعض مفكرى الشرق بتطرف الغربيين فى النفرقة بين العقل والعاطفة ( وبين الفلسفة النظرية والحياة العملية ) وأشاروا إلى أن الفلسفة - فى معناها اليونانى الأصيل على أقل تقدير ، ويراد به محبة الحكمة - تتضمن اتجاهاً عاطفياً نحو الحياة ، ومن هذا يهدف الموقف الفلسفى إلى أن يكون انفعالاً مجرداً عن الهوى ، وإثارة نزيفة محايدة للعواطف ! وهو ما يميل المعاصرون من العلماء إلى تسميته بالميل إلى تحقيق الموضوعية .

هذه هى خلاصة الخصائص التى يتسم بها الموقف الفلسفى فيما يرى « باهم » وفيها أجمل فى صورة جديدة كثيراً مما ورد متناثراً فى حديثنا السالف ، والرأى عندنا - تعقياً على الفقرة الأخيرة فى حديثه - أن النزعة الموضوعية من أخص ما يميز المعرفة العلمية ، وأن تحقيقها على وجه قريب من الكمال ميسور لجمهرة العلماء الطبيعيين ، وأن النزعة الذاتية أخص ما يميز الإبداع الفنى فى كل صورة - كما ألمعنا من قبل - فالعالم يدرس موضوعاته كما هى فى الواقع ، وفى طبيعة هذه الموضوعات ومناهجها الاستقرائية التجريبية ما يُيسر ذلك ، أما الفنان فإنه ينظر إلى موضوعاته من خلال عواطفه وأخيلته وسائر مقومات شخصيته ، وإذا كانت شخصيات العلماء وخلافاتهم تتلاشى أمام منهج البحث العلمى ، وتختفى آثارها فى القوانين التى يتوصلون إلى وضعها ، فإن روائع الفن - شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى - تختلف باختلاف منتجيها ، وتسمو بمقدار ما فى عواطفهم من عمق أو سطحية ، وما فى أخيلتهم من سعة أو ضيق ؛ أما الفلسفة فإنها وإن صدرت عن العقل وارتدت إلى منطقها ، فإنها وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها ، ومن أجل هذا قيل إنها تقف بين موضوعية العلم وذاتية الفن ، وإن كانت إلى الأولى أدنى وأوثق اتصالاً .

وإيضاحاً لخصائص الفلسفة نضيف إلى هذا - ما دمنا في معرض التفرقة بين العلم والفلسفة والفن - أن العلم الطبيعي يشبه الفلسفة - عند جمهرة المحدثين والمعاصرين من أهلها - من حيث إن كليهما يهدف إلى خدمة الحياة العملية على نحو ما أبنّا من قبل ، وإن بدت تطبيقات النظريات العلمية في مجال الصناعة والزراعة أوضح وأظهر ، أما الفن فإن غايته لم تنزل بعد مثاراً للجدل ، فن الباحثين فيه من يجعل غاية الفن قائمة في التعبير عن الجمال ، على اعتبار أن الفن يصدر عن صاحبه كما يصدر الأراج عن الزهر ، والنور عن الشمس . . . ومنهم من يوجب على الفنان أن يسخر فنه لخدمة الحياة والنهوض بها في شتى مجالاتها . . . وهذه مشكلة نرجئ الخوض فيها إلى الفصل الأول من الباب الرابع .

### أهم صفات الفيلسوف :

وردت أهم مميزات الفيلسوف متناثرة فيما سلف من حديث ، فحسبنا أن نذكر منها حرصه على حرية تفكيره وشجاعته الأدبية ونزاهته العقلية وروحه النقدية وسماحته وتواضعه وعدم تعصبه ، وتأنيبه في أبحاثه ، وتربيته في إصدار أحكامه .

ونضيف إلى هذا دأبه على الشك فيما ألف الناس من حقائق ، وحرصه على البحث والتأمل وإعادة النظر في كل ما يقرأ وما يسمع ، كل هذا قد أثار شك الناس في أمره ، وكثيراً ما باعد بينه وبين أفراد المجتمع الذي ينتمي إليه ، حتى اتهموه زوراً بالميل إلى العزلة حيناً والإلحاد حيناً ثانياً ، والتمرد على قيم المجتمع حيناً ثالثاً ، وواقع الأمر أنه وإن كان لا يبرأ من التأثير بأوضاع المجتمع وتيارات العصر ، إلا أنه يأبى أن يكون صدى لمعتقدات مجتمعه وأفكار عصره ، وإلا انتفت الروح النقدية التي تلازم الفكر الفلسفي ، ومع هذا فإن الروح الفلسفية تتنافى مع التعصب وتتمشى مع التسامح والتفاهم ،

وإن كانت لا ترحب برأى ينشأ عن الإيجاء أو التقليد ، ولا تقبل إلا ما نشأ عن تفكير منطقي سليم ، ولوع بالاستفسار عن أسباب الأشياء وعملها الأولى ، حريص على استكناه الحقائق الكامنة ، والكشف عن القيم والمبادئ العليا ، فإذا بدا للناس أن الفيلسوف يميل إلى اعتزالهم ، وينفر من معتقداتهم ، كان مَرَدُّ هذا إلى استغراقه في التأمل ، وحرصه على أن يكفل لفكره الاستقلال ، ولعقله التحرر من كل سلطة تقيد انطلاقه . إذ بغير هذه الحرية الفكرية لا تعيش فلسفة !

ولعل هذا الاستقلال نفسه هو الذي حمل الكثيرين من الفلاسفة على أن ينفروا من أن يكون لهم « مذهب » يعيشون داخله ويحبسون في إطاره ، أو أن ينتموا إلى « مدرسة » من مدارس الفكر تزعم أنها اهتدت إلى الحقيقة شاملةً كاملة ، وتعيش أسيرة هذا المعتقد الذي يتنافى مع كل نزعة فلسفية صحيحة (١) .

### في اتصال التفكير العلمي بالتفكير الفلسفي :

فما أسلفنا ما يؤكد العلاقة بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية ، إنهما يلتقيان عند حرية البحث ، ورفض السلطة في كل صورها مصدرا للحقيقة — فالأولى مصدرها التجربة ، والثانية مصدرها العقل — وتنفقان

---

(١) قارن فيما سلف بالإضافة إلى المصادر المذكورة :

Bertrand Russell, Scientific Outlook

G.W. Cunningham, Problems of Philosophy, ch III. and V.

Paul Mouy, logique et philosophie des Sciences

وقد ترجمه إلى العربية د . فؤاد زكريا : المنطق وفلسفة العلوم

L. Liard, Science Positive et métaphysique

He bert Feigl في Readings in the philosophy. of science

د . زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة .

وكتاب كلود برنار السالف الذكر .

أيضا في الحرص على الدقة والمراجعة والتأني والدأب على البحث وغير هذا من مستلزمات التفكير النقدي الصحيح ؛ وهذا فوق اتفاق الفيلسوف والعالم في الصفات الأخلاقية التي تتمثل في محبة الحقيقة والنزاهة في طلبها والحرص على الدفاع عنها في شجاعة وأمانة ، والتحرر من كل قيد تفرضه سلطة ، إلا سلطة العقل أو سلطة التجربة .

ولكن المعرفة العلمية تقوم على النزعة الموضوعية ، بينما يستند الفن إلى الخبرة الذاتية ، وتقف الفلسفة بينهما من حيث إنها تحمل طابع صاحبا ونزعة الفردية من ناحية ، وتستهدف إقرار الحقيقة الموضوعية المطلقة عن طريق العقل من ناحية أخرى ، وتنزع إلى إدراك الكلي الذي يلتقي عنده جميع الأفراد .

ويقال في العادة إن التفكير الفلسفي يتميز بطابع إنساني ، بينما يقتضى البحث العلمي أن يتجرد صاحبه حتى من نزعاته الإنسانية ، ولكن هذه النظرة قد تغيرت اليوم ، وأصبح من المسلم به أن المشتغل بالبحث العلمي إنسان قبل أن يكون عالما ، ومن هنا تَعَيَّنَ عليه أن يجعل الاعتبارات الإنسانية تحتل مكان الصدارة من تفكيره العلمي ، وما أجوج علم العصر الحاضر - عصر الذرة - إلى العنصر الإنساني الذي افتقده من قبل .

على أننا نحشى ونحن في نهاية هذه الكلمة أن توحى الموازنة بين العلم الطبيعي والفلسفة الميتافيزيقية بقيام تعارض أساسي بينهما ، والأصح هو ما قلناه - وما لا تتردد في تكراره - من أن الخلاف بينهما موضوعا ومنهجيا ، مرده إلى التخصص الذي ولع به المشتغلون بالتفكير في عصورنا الحديثة ، وأدى بهم إلى الاختلاف في وجهات النظر في مناهج البحث ، من غير أن يُفسد هذا الاختلاف ما يجب أن يكون بين العلماء والفلاسفة من تعاون متبادل على كشف المناطق المجهولة من العالم وظواهره ، توطئة لاستغلال



قوانين العلم ومذاهب الفلسفة في خدمة البشرية وتيسير الحياة لأبنائها — كما  
ألمعنا من قبل .

واستيقاءً للموازنة بين العلم والفلسفة نعقب بكلمة عاجلة عن العلاقة  
بينهما من الناحية التاريخية :

### علاقة العلم بالفلسفة تاريخياً

التفرقة بين مدلول العلم ومدلول الفلسفة حديثة العهد ، إذ لم تكن  
هناك فوارق بين العلوم التي تقوم على الملاحظة والتجربة ، والعلوم التي  
تستند إلى النظر العقلي والتفكير المجرد ، وإن كانت العلوم الرياضية قد  
عُرفت نواتها منذ أقدم العصور ، وكان مفكرو العرب أول من زاول  
البحث الاستقرائي ، واتخذ الملاحظة والتجربة طريقاً إلى الكشف عن  
الحقائق الكونية ، فاستقلت الدراسات التي اصطنعت هذا المنهج التجريبي  
وأضحت على يد العرب علوماً طبيعية كما عرفنا من قبل ، ولكن الباحث  
يكاد لا يخطئ إذا قرر أن العلم قد اختلط بالفلسفة وتوحد مدلولهما حتى  
مطالع العصور الحديثة ، وفي أوربا بدأت نواة انفصال العلم الطبيعي عن  
الفلسفة على يد رواد البحث التجريبي ممن طالبوا بالكشف عن أسرار  
الطبيعة عن طريق المشاهدة ، فإذا تعذرت الملاحظة وجب اختراع الآلات  
والأجهزة التي تُكره الطبيعة على أن تكشف عن أسرارها ، بدأ هذا على يد  
كوبرنيكوس + Copernicus ١٥٤٣ وتيخو براه + Tycho Brahe ١٦٠١  
ثم كبلر + Kepler ١٦٣٠ وجاليليو + Galileo ١٦٤٢ وغيرهم ؛ ثم جاء  
فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ ووضع أساس المنهج التجريبي الحديث فهتد بهذا  
لاستقلال العلم عن الفلسفة ، وفصل ديكارت + ١٦٥٠ بين الفكر والوجود .  
إذ انتهى من شكه المنهجي إلى أولى مراحل اليقين ، وهي الثبوت من وجود  
نفسه كذات تفكر ، قبل أن يدل على وجود جسمه ! بهذا انتهى إلى

ثنائية لم يوفق معها في تحليل التفاعل القائم بين النفس والجسم<sup>(١)</sup> ، فنجم عن هذا الفصل بين الفكر والوجود ، أن تميز العلم الطبيعي عن الفلسفة ، إذ أصبح موضوع العلم الامتداد والحركة ، ولاح المنهج التجريبي الذي وضعت أسسه في ذلك العصر ، فاصطنعه العلم واستقل به عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ولم تُعرف التفرقة بين العلم والفلسفة إلا تدريجياً ، وكان مرجع الفضل في هذا - إلى حد كبير - إلى أن نيوتن + ١٧٢٧ I. Newton قد ميز بين النتائج العلمية التي تنترم على الملاحظة المباشرة ، وبين الفروض الميتافيزيقية التي لم يجد مبرراً لإقحامها في مجال عمله كعالم فلكي وطبيعي<sup>(٢)</sup> ، ولكن الفاصل الذي يميز بين الفلسفة والعلم إبان القرن السابع عشر كان لا يزال ضعيفاً غير ملحوظ ، وإن لوحظ بين مفكره ميل إلى تسمية العلوم الطبيعية بالفلسفة الطبيعية تمييزاً لها من سائر صور التفكير الفلسفي<sup>(٣)</sup> ، وقد واصل مفكرو ذلك العصر الخلط بين العلم والفلسفة في تعبيراتهم ، فكان « ديكارت » يجمع في كتابه « مبادئ الفلسفة » بين العلم الطبيعي والفلسفة ، ولم يميز « بيكون » نفسه بينهما في وضوح ، بل إن « نيوتن » وهو صاحب الفضل الأول في وضع المبادئ الأساسية للعلم الطبيعي - كما نفهمه الآن - قد استخدم لفظ الفلسفة الطبيعية ، والعلوم الفلسفية بمعنى العلم الطبيعي والعلوم الطبيعية ، فجرى بهذا على ما ألفه المفكرون منذ أيام اليونان ، وقد جعل عنوان كتابه المعروف « المبادئ الرياضية

(١) رده ديكارت إلى الغدة الصنوبرية Pineal gland وهو حل غير مقنع ، فحاول « ليبنتز » تفسيره بنظريته في الذرات الروحية ، وحاول سبينوزا تفسيره بنظريته في وحدة الوجود .

(٢) أوضح نيوتن قواعد منهجه الأربع في كتابه : Mathematical Principles of Natural Philosophy في الكتاب الثالث .

(٣) انظر A Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect p. 26 - 27 .

(in : Outline of Modern Knowledge, London 1953).

للفلسفة الطبيعية » مع أنه لم يقصد قط إلى وضع كتاب في الفلسفة الطبيعية .

ويقول ميرز Merz<sup>(١)</sup> إن العلماء كانوا في القرن السابع عشر والثامن عشر يطلقون الفلسفة الطبيعية والعلوم الفلسفية على ما نسميه اليوم بالعلوم الطبيعية ، وكان أول من استخدم في إنجلترا كلمة علم Science بمعناها التجريبي الراهن هو الجمعية البريطانية لتقدم العلم The British Association for the Advancement of Science وهي التي أنشئت عام ١٨٣١ ولا تزال تحرص في أبحاثها على استبعاد الفلسفة والعلوم النظرية المجردة الخالصة ، مكتفية بالعلوم الطبيعية التي تقوم على مناهج البحث التجريبي<sup>(٢)</sup> .

وفي فرنسا استخدم لفظ العلم بمعناه التجريبي الراهن قبل ذلك ، إذ استخدمته أكاديمية العلوم الفرنسية Academie des Sciences التي نشأت عام ١٦٦٦ ، مع أن الجمعية الملكية في لندن The Royal Society (for the Improvement of Natural Knowledge) قد نشأت في عام ١٦٦٢<sup>(٣)</sup>

---

Merz, History of the European Thought in the 19th Century (١)

vol. I. p. 98.

(٢) لهذه الجمعية نظير في أمريكا هي تعقد في بريطانيا اجتماعاً سنوياً يستمر أسبوعاً أو أكثر في إحدى المدن - الصناعية عادة - وقد عقدت بعض اجتماعاتها في كندا والهند وجنوب أفريقيا وأستراليا - ويحضر اجتماعاتها في العادة أعضاء من أنحاء العالم قد يزيدون على الألفين - أو هكذا كان اجتماعها الذي قدر لي أن أحضره في مدينة نيوكاسل صيف عام ١٩٤٩ - ولكل علم هيئة تقوم بإلقاء أبحاث ومناقشتها صباحاً ومساءً ، وتهتم الصحف البريطانية ومحنة الإذاعة بهذا الاجتماع كثيراً - إلى جانب ما تقوم به هيئاتها المختلفة من رحلات يومية في شتى نواحي المنطقة التي يجتمعون فيها ، وفي اجتماعاتها فرع لدراسة الأنثروپولوجيا Anthropology وآخر لعلم النفس باعتبارهما علمين طبيعيين أو ينزعان إلى هذا الاتجاه التجريبي ، فاجتماع الجمعية حدث له دويه في الصحف وصداه عند الرأي العام ، وكذلك الحال في الجمعية الأمريكية التي تحمل نفس الاسم : تشبهها في أغراضها ووسائلها : واجتماعها يثير الصحافة ويحرك الرأي العام ، ويبرز بأنبائه أمواج الأثير .

(٣) انظر فيما يتصل بهذه الجمعية W. Libby An Introduction to the History of Science.

f Science. p. 105.

ولكنها لم تستخدم اللفظ في معناه الراهن الذى يجعل العلم يخالف الفلسفة موضوعاً ومنهجاً .

ويشير بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن انفصال العلم عن الفلسفة كان في نهاية القرن الثامن عشر على يد هولباخ ( في كتابه نظام الطبيعة الذى صدر عام ١٧٧٠ ) و « كانط » Kant في كتاب له ظهر عام ١٧٨١ ، وشيلنج Schelling في كتاب ظهر عام ١٧٩٩ إذ عرض أولهم للنتائج التى توصل إليها العلماء الطبيعيون الذين عاصروا المؤلف ، وشرح ثانيهما في كتابه المبادئ الأولى للعلوم الطبيعية ، وأخذ شلنج فكرة « كانط » في القول بأن الطبيعة نظام ديناميكى وطبقها على الكائنات العضوية .

ومع هذا لا يزال الإنجليز يجرون على التقليد القديم فيستخدمون في بعض المناسبات لفظ الفلسفة في موضوع العلم الطبيعى ، فمن ذلك أن في جامعة كمبرج — مركز البحث العلمى التجريبي في إنجلترا — جمعية للعلوم الطبيعية يرأسها أستاذ علم الحيوان « جيمس جراى » J. Grey واسمها إلى اليوم : الجمعية الفلسفية !! ولكن مؤرخى العلم يلاحظون بوجه عام أن العلماء منذ نزعوا إلى فصل العلم عن الفلسفة في القرن السابع عشر ، بدأت تظهر بينهم وبين الفلاسفة جفوة ، إذ استخف العلماء في أول أمرهم بكل بحث لا يصطنع المناهج التجريبية حتى أدركوا بعد هذا ألا غنى للعلم عن الفلسفة ومناهجها — وسنعود إلى بيان هذا في الباب التالى — اعتز العلماء في أول الأمر بمناهجهم واشتد استخفافهم بكل بحث لا يصطنع التجربة منهجاً له ، واستفحلت الجفوة بين العلماء والفلاسفة في القرن التاسع عشر ، وكان مرجع هذا إلى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم ، وضعف اهتمام الفلاسفة بالواقع ، ولكن المؤرخين يلاحظون في القرن العشرين تحولاً فجائياً تمثل في الانتقال السريع من المادية المسرفة إلى الروحية المتطرفة ، ويعرض

« وولف » A. Wolf الأستاذ بجامعة لندن<sup>(١)</sup> إلى تاريخ هذا التحول الذي قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية ، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى ، فيُرجع هذا التحول الفجائي إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً ، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجبة أو نحو ذلك ، وأدى ظهور مبدأ جديد سموه « بالإمكان الصرف » إلى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصبغة دينية ، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً قد يتعذر وصفه بغير اعتباره نوعاً من التصوف ! فأخذوا يصفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقي عقلياً تصورياً حتى وصف بعضهم العالم بأنه فكر ، ووصفه غيرهم بأنه نور . . . إلى غير هذا من تعبيرات أشاعت الغموض الذي ينشأ عن الافتقار إلى الدقة ، وكانت الدقة من أخص ما يميز التفكير العلمي من قبل ، وقد أدى هذا كله إلى ظهور وفاق غير معهود بين العلماء ورجال الدين . هذا من الناحية التاريخية الخالصة ، فإذا تجاوزنا التاريخ إلى نقد هذه الظاهرة ، قلنا إن الوفاق السالف الذكر قد يتجاوز حده ويُعرض نتائج البحث العلمي للتشويه والتلف<sup>(٢)</sup> .

وقد كان مما ساعد العلماء في مطلع العصر الحديث على الاعتزاز

---

(١) في بحث نشر في سلسلة « خلاصة العلم الحديث » An Outline of Modern Knowledge تحت عنوان : Recent & Contemporary Philosophy ( من ص ٤٢٠ إلى ص ٦٩٢ في السلسلة السالفة الذكر . وقد ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفي ( فلسفة المحدثين والمعاصرين ) والمؤلف بحث آخر تحت عنوان : A Philosophic and Scientific Retrospect أرخ فيه تطور العلم والفلسفة خلال العصور .

(٢) إن الوفاق بين العلماء ورجال الدين لا يكون محمداً متى أقفد العلماء شجاعتهم الأدبية في الجهر بنتائج أبحاثهم خشية أن تثير الضيق عند رجال الدين ، فن الخير ألا يكون بين الطائفتين مودة ولا جفوة ! وقد كان « جاليليو » و « ديكارت » و « بويل » و « نيوتن » على تدين عميق ، ومع هذا كانوا أحرص ما يكونون على الفصل بين معتقداتهم الدينية وأبحاثهم العلمية ، وما أخرى علماء اليوم أن يتخذوا هؤلاء قدوة ومثالا !! انظر في هذا A Wolf ،

بمناهجهم التجريبية ، والاستخفاف بغيرها من مناهج الفلسفة العقلية ، أنهم تطلّعون إلى العلم التجريبي والتمسوا في رحاب أبحاثه ما ينهض بالبشرية ويحقق السعادة لأهلها ، ولكن الآمال التي علقها الناس على العلم في قدرته على تحقيق السعادة للناس وتيسير أسبابها ، قد انهارت في المرحلة الأخيرة من عصرنا الحاضر ، وساعد هذا على أن يخفف العلماء من حدة غرورهم وأن يظامنوا من زهوهم بالعلم ومناهجه ، فكان التقارب والتوادم الذي رأيناه في القرن الحاضر بين العلماء والفلاسفة<sup>(١)</sup> .

بل لعل من الحق أن يقال إن بين العلماء من لا يزال شديد الاعتزاز بالمناهج التجريبية والنزعة العلمية الضيقة حتى ليستخفّ بكل ما عداها من وجوه البحث العقلي ، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من لا تروقه الفلسفة التقليدية موضوعاً ومنهجاً ، فيدخله الحنين إلى إنشاء فلسفة علمية تصطنع مناهج العلم — على النحو الذي نراه عند أتباع الوضعية والوضعية المنطقية المعاصرة وأصحاب الفلسفة التحليلية ودعاة الواقعية الجديدة والواقعية النقدية المعاصرة وأنصار الفلسفة العملية الأمريكية وغيرها مما أشرنا إليه من قبل ، وسنعود لدراسة بعضه في الفصل الثاني من الباب الثالث في هذا الكتاب ٥

---

(١) انظر كتابنا قصة النزاع بين الدين والفلسفة (في الفصل التاسع) .

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وبعض ماورد في مصادر  
الفصل الأول يمكن الاطلاع على :

Ritchie, A.D. Scientific Method : Inquiry into the Character  
& Validity of Natural Laws.

Tarski, A., Intr. to Logic & to the Methodology of the  
Deductive Sciences, 1941.

Broad, C. D., Scientific Thought,

Nunn, Sir Percy, Aim & Achievement of scientific Method  
Clifford, W., Lectures & Essays, : On the Aim & Instruments  
of Scientific Thought.

A. Wolf, Essentials of Scientific Method,

Cohen, M. R. & Negel, E., Intr. to Logic & Scientific Method

Collingwood, R. G. An Essay on Philosophical Method

Joseph, H.W.B., Introduction to Logic

Bradley, F.N., Principles of logic

Stebbing, L.S., Modern Intr. to Logic

Pearson, K , Grammar of Science, 3rd ed.

Dampier — Whetham, W., Hist. of Science

Thomson, J.A., Introduction to Science

Cooley, W.F., Principles of Science

F.W. Westaway, Scientific Method

Sedgwick, W.T. & Taylor, Short Hist of Science

Sarton G., Hist. of Science (vol. I., 1953)

Whitehead, A.N., Science and the Modern world

- Poincaré, H ,
- (1) La Valeur de la Science
  - (2) Science and Method, Eng. Trans by F.  
Maitland
  - (3) Foundations of Science, 1929
  - (4) La Science et L'Hypothèse

Lalande, A., Lectures Sur la Philosophie des Sciences

J. Lachelier, Fondement de L'Induction

Berthelot, Science et Philosophie

Duhamel, Mèthode dans les Sciences de Raisonnnment

Chasles, De Mèthode en mathématiques

De la Mèthode dans les Siences

كتاب ضمخ في جزمين نشرته دار « فليكس ألكان » وكتب فصلا عن كل علم عالم ثبت  
حجة في مادته ( دوركايم في منهج علم الاجتماع ، وليفي برول في منهج علم الأخلاق و« ريبو »  
في منهج علم النفس ) . . . الخ .

J. W. N. Sullivan, { (1) The Bases of Modern Science, 1939  
(2) The Limitations of Science, 1938  
( كلاهما في سلسلة Pelican )

E. Nagel, The Structure of Science, 1961

J. W. Sullwan. The Bases of Modern Science

G. Bachelard, { (1) La Formation de L'Esprit Scientifique  
(2) Le Nouvel Esprit Scientifique, 1946





## الباب الثاني

مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

الفصل الأول : ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا  
الفصل الثاني : إنكار ما بعد الطبيعة عند خصومه

## الباب الثاني

### مبحث الوجود أو الأنطولوجيا

---

عرضنا في الباب السالف أظهر الاتجاهات المعروفة في تصور الفلسفة - نشأة وتعريفاً وموضوعاً وغرضاً ومنهجاً ، عند مختلف المدارس القديمة والعربية والحديثة والمعاصرة - ووازننا بين مناهج البحث العلمي ومناهج البحث الفلسفي في أشيع صوره ، وألمعنا إلى أن الفلسفة التقليدية تعالج بالبحث ثلاث مشكلات رئيسية هي الأنطولوجيا أو الوجود ، والإپستمولوجيا أو المعرفة ، والأكسيولوجيا أو القيم العليا .

وسنبداً في الباب التالي بدراسة أولها « مبحث الوجود »

نتناوله في فصلين : نتحدث في أولهما عن ما بعد الطبيعة ، ونعرض في ثانيهما موقف خصومها ومناقشتهم في إنكاره ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبننا بالحديث - في بابين تالين - عن المشكلتين الأخريين : المعرفة والقيم العليا .

## الفصل الأول

### ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا

اختلاط الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإبستمولوجيا - مجال ما بعد الطبيعة - إمكان قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو - مذاهب في تفسير الوجود : المذهب المادى ، المذهب الروحى ، تعقيب .

### اضطرار الميتافيزيقا بالأنطولوجيا والإبستمولوجيا :

يراد بما بعد الطبيعة ( أو الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ) البحث في مشكلات الوجود الالامادى وعلمه الأولى وغاياته القصوى ونحو ذلك من موضوعات مجردة مفارقة للمادة ؛ ولا يراد بالوجود عوارض الموجودات فى عالم الحس ، فإن المفكر حين يتجاوز النظر فى هذا العالم الذى يدركه بحسه ، إلى ما وراءه حيث يوجد عالم المعقولات ، وينشد العلم بمبدئه الأول وعلمته القصوى ، أى حين يتخطى ما فى العالم من تغير وكثرة وتنوع ، إلى ما فيه من ثبات ووحدنة وتجانس ، حين يفعل هذا يكون فيلسوفا ميتافيزيقيا ! والوجود نفسه لا يحتمل التعريف ، إدراكه هو الدليل عليه ، وإذا أدرك الإنسان معنى التفكير أدرك الوجود فى غيره وفى ذاته بغير وسيط ! وقد يكون من المفيد أن نرجئ المراد بالميتافيزيقا قليلا .

وقد وحّد بعض مؤرخى الفلسفة بين مبحث الوجود وما بعد الطبيعة لأن فلسفة القدماء تتميز بأنها فلسفة وجودية *Ontological* إذ أنها تناولت بالبحث المبدأ الذى صدر عنه الوجود ، والمصير الذى ينتهى إليه - وإن لم تغفل البحث فى مجالات المعرفة - فأرسطو يعرف الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - بأنها البحث فى الوجود بما هو وجود *being as being* or as such كما أشرنا من قبل .

ومن المؤرخين من وحد بين ما بعد الطبيعة ونظرية المعرفة (الإپستمولوجيا) لأن فلسفة المحدثين كانت على عكس الفلسفة القديمة تتناول مشكلة الوجود من خلال المعرفة ، فهى كما تبدوا عند « لوك » و« كانط » ومن إليهما من المحدثين نظرية فى المعرفة باعتبارها أساساً للوجود ، فإن الاتصال بين المشكلة الوجودية والمشكلة الإپستمولوجية وثيق لأن البحث فى قدرتنا على معرفة الأشياء يُسلمنا تَوَّأ إلى البحث عن مقومات الوجود وماهية الحقيقة .

ولما كانت قوى الإدراك الإنسانى — من حواس أو عقل — تتجه فى أول أمرها إلى العالم الخارجى الذى تقتضى حياة الإنسان أن يلائم بين نفسه وبينه ، فقد نشأ البحث فى الوجود قبل البحث فى مشكلة المعرفة ، حين فرغ الإنسان من التأمل فى الموجودات التى تحوطه أخذ يتأمل ذاته ويحاول الكشف عن أسرارها<sup>(١)</sup> وبهذا نشأ مبحث فى معرفة الوجود ومعرفة المعرفة ! ومن هنا جعل بعض المؤرخين ما بعد الطبيعة شاملاً لمبحث الوجود ونظرية المعرفة معاً . ويظهر أن « ولف » + C. Wolff كان أول من أطلق اسم « الأنطولوجيا » على مبحث الوجود وجعله فرعاً من ما بعد الطبيعة التى تشمل — بالإضافة إليه — البحث فى الكون وفى النفس وفى اللاهوت .

وقد صدرت أعظم حركة فلسفية فى القرن الماضى عن فكرة توحد بين الوجود والمعرفة ، ويبدو هذا فى الحركة الفلسفية التى أعقبت « كانط » فى ألمانيا وتأثرت بفلسفة هيجل + ١٨٣١ Hegel ، وكانت نظرية المعرفة فى الفلسفة الهيجيلية تشمل ما بعد الطبيعة<sup>(٢)</sup> . ولكننا رأينا أن نكرس

( ١ ) W. Jerusalem, An Intr. to Philosophy p. 135.

( ٢ ) R. B. Perry, Approach to Philosophy p. 150 and ch. XII.

وقارن O. O. Fletcher, Introduction to Philosophy p. 21.

هذا الباب للبحث في « ما بعد الطبيعة » ، وأن نفرد لنظرية المعرفة الباب التالى استيفاء لهذا المبحث الذى يحتل مكان الصدارة فى الفلسفة الحديثة ، وإن نفرت منه فلسفات المعاصرين بوجه عام ، وقد رأينا فيما أسلفنا موقف الوضعيين والوضعيين المناطق والماديين الجدليين والعمليين البرجماتيين والوجوديين من هذا المبحث (١) .

### مجال ما بعد الطبيعة :

وقد عالج الباحثون قبل أرسطو قضايا الميتافيزيقا ، عرض لها فلاسفة اليونان القدامى حين حاولوا أن يضعوا نظرية فى تفسير العالم بالبحث عن حقيقة الموجودات ، وتناول أفلاطون البحث فى مجالات ميتافيزيقية تحت اسم الجدليات أو الجدل Dialectics الذى انصب على دراسة العلم الإنسانى وطبيعة الموجودات معاً .

ولكن أرسطو — فيما أشرنا من قبل — قد اقترح لفظ الفلسفة الأولى وقصد بها ما نسميه اليوم بما بعد الطبيعة ، لأنه أراد بها البحث فى الموجود بما هو موجود بالإطلاق ، وسماها الفلسفة الأولى تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية ( وهى العلم الطبيعى عنده ) كما سماها بالحكمة لأنها تبحث فى العلل الأولى إطلاقاً — لا الأولى فى جنس من الأجناس — وسماها كذلك بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأول والعلّة الأولى للوجود — كما أشرنا من قبل .

وقد كان أندرونيقوس الرودى Andronicus الرئيس الحادى عشر لمدرسة المشائين أول من أطلق اسم ما بعد الطبيعة على ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى ، وكان هذا عند ما قام بنشر آثار أرسطو فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد ، وقد قيل إنه أطلق الاسم لأنه وضع أبحاثه الفلسفية

---

(١) انظر ص ٥٦ إلى ٨٦ من هذا الكتاب .

الميتافيزيقية بعد دراساته في العلوم الطبيعية ، فكأنه أراد باسم « ما بعد الطبيعة » البحث الذى يلى الطبيعة فى ترتيب الآثار الأرسطاطاليسية ، فجاء الاسم عرضاً ثم اعتبر فيما بعد صحيحاً فى عرف المنطق ، وقيل إن أندرونيقوس قد أراد بإطلاق هذا الاسم الدلالة على موضوع دراساته بمعنى أنه يبحث فيما وراء الظواهر المحسوسة ، وليس بين المؤرخين اتفاق على أى الرايين أدنى إلى الصواب ، ( فيما يقول « إيبرويج » Ueberweg فى الجزء الأول من تاريخه ص ١٤٥ وشويجلر Schweglar فى تاريخه ص ٩٨ كما يروى . Fleming

ولا يزال المعنى الأرسطاطاليسى يلزم هذا الحد « ما بعد الطبيعة » فهو البحث فى الوجود ولواحقه بما هو كذلك ، فأما الوجود فيراد به الوجود باعتباره معنى مجرداً يطلق على كل موجود ولا يقتصر إطلاقه على ماهية معينة ، وهو وجود لا مادى ينشأ إما عن التجريد الذى يقوم به العقل باستخلاص الوجود الذهنى من الوجود المادى للموجودات ( أى الوجود اللاحسوس بالإطلاق ) . وإما أن يكون وجوداً روحياً بطبيعته غير مجسم فى الأعيان ( المحسوسات ) كالله والنفس البشرية .

وأما لواحق الوجود فيراد بها المعانى التى تلائم الوجود بما هو كذلك . لا لكونه ماهية معينة ، كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والوجود بالقوة . أو بالفعل ... الخ<sup>(١)</sup> .

---

(١) قارن : Aristotle, *Metaphysics* (especially book I, chapters 1 - 2)

J. Mackenzie. *Outline of Metaphysics Book I*, ch. I.

عن مجال ما بعد الطبيعة وكذلك :

H. Sidgwick, *Philosophy, its Scope and Relations*, Lectures IV, V.

R.B. Perry, *op. cit.* p. 158.

C. Joad, *Guide to Philosophy* p. 138 ff.

أما البحث في الموجودات مفصلةً لمعرفة عللها القريبة فتترك للعلوم الجزئية كما قلنا من قبل .

وترددت آراء « أرسطو » عند الكثيرين من خلفائه قديما وحديثا ، فشاعت تعبيراته عند المدرسين وفلاسفة الإسلام على السواء ، ومن ذلك أن يعبر « الكندي » أول فلاسفة الإسلام عن الميتافيزيقا بالفلسفة الأولى «وعلم الربوبية ، ويصرح « الفارابي » في كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » بأنها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، ويقول مع « ابن سينا » — أكبر فلاسفة الإسلام — إنها العلم الإلهي ، ويقول « ابن رشد » أكبر شراح أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة : إنها النظر في الموجود بما هو موجود . . . . . وهلم جرا .

وقد كان ما بعد الطبيعة عند القدماء وفلاسفة العصور الوسطى — من مدرسين ومسلمين — يتمثل في الارتفاع من الوجود المحسوس إلى الوجود بإطلاق ، من دنيا الواقع إلى عالم المعقول ، ولكن « ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes أبا الفلسفة الأوروبية الحديثة قد عكس الآية فجعل الميتافيزيقا مدخل العلوم ، ومن ثم بدأ بها وهبط منها إلى العالم المحسوس ، إن هدفها عنده تفسير الوجود عن طريق المبادئ الأولى التي تزودنا بها ، وبذلك لم تصبح قمة العلوم ونهايتها كما كانت في التصور التقليدي لأن « ديكارت » قد بدأ فلسفته بالشك الذي انتهى عنده إلى اليقين بوجود نفسه كذات تفكر ، ثم انتقل من إثبات الإنية بالفكر إلى البرهنة على وجود الله وتحديد صفاته ، التي تجعله ضامنا للعقل في تفكيره ، ومن هذا توصل آخر الأمر إلى إثبات العالم الخارجي ، وهكذا بدأ بالميتافيزيقا وانتهى إلى الفيزيقا على عكس ما كان عليه الحال عند أرسطو ومن ذهب مذهبه .

وجاء « كانط » + ١٨٠٤ Kant فرفض ما بعد الطبيعة بمعناه التقليدي ، إذ ضاق بالديجماطيقية التي تجزم بقدرة العقل المطلقة على إدراك الحقيقة ،



كما ساءه أن تكون القضايا الميتافيزيقية مثار خلاف شديد بين أهلها ، ونزع إلى إقامة ميتافيزيقا نقدية تحليلية تقوم على منهج علمي بحيث تقوم على نمط الرياضة والطبيعة فيما يقول في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نقد العقل الخالص — وسنعود إلى بيان موقفه في مطلع الفصل التالى .

### إسقاط قيام ما بعد الطبيعة عند أرسطو :

وكان على أرسطو لكى يقيم الفلسفة الأولى أن يبطل مذهب السوفسطائية الذين توهموا الحقائق الجزئية مبادئ كلية ، فهدموا العلم وعاقوا العقل عن التوصل إلى الفلسفة الأولى ، ذلك أن « هيرقليطس » + ٤٧٥ ق . م . Heraclitus كان قد زعم أن الأشياء فى تغير متصل وسيلان دائم ، فأنكر الدوام المطلق والنسبى والمؤقت ، فلما جاء « پروتاجوراس » + ٤١٠ ق . م . Protagoras وغيره من السوفسطائية استنتجوا من هذه النظريات نتيجتها اللازمة ، وهى أن الفرد مقياس الأشياء جميعاً ، فقصوا بهذا على الحقائق الثابتة المطلقة التى لا تتغير ولا تتبدل ، وأحلوا مكانها حقائق جزئية متعددة تختلف باختلاف الأفراد وظروفهم ، وبهذا يمتنع الخطأ ويتعذر قيام العلم ويستحيل علم ما بعد الطبيعة ! ومن هنا قيل إن « هيرقليطس » كان جد الشك الأول وإن لم يقصد إليه ! بل بالغ بعضهم فحرّم على نفسه الكلام لأن الكلام يثبت الفكر فى الألفاظ ويدل على الأشياء وكأنها ثابتة ! فاكتفى « قراطيلوس » Cratylus — أحد أتباع هيرقليطس — بتحريك إصبعه دون الكلام ! وزعم أن هيرقليطس قد أخطأ حين رأى أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين — لأن النهر لا يدوم على حال لحظتين متتاليتين — وقال إن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر ولا مرة واحدة !

وقد حاول سقراط أن يبطل الموقف السوفسطائى ، فى اعتماد أصحابه على اشتراك الألفاظ وغموض المعانى ، فنزع إلى تحديد المعانى بتحليل الألفاظ

والتوصل إلى الحد الكلي بالاستقراء ، فوجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات الأشياء الخفية وراء أعراضها المحسوسة ، وهكذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات عند أفلاطون وأرسطو .

وتصدى أرسطو لإبطال الموقف السوفسطائي توطئةً لإقامة ما بعد الطبيعة ، فبدأ بالرد على قراطيلوس ومن ذهب مذهبه بقوله إن الذين يمسكون عن الكلام ويكتفون بتحريك الأصبع لا يستحقون ردّاً لأنهم أشبه بالجماد منهم بالأناسي ، أما من أباح لنفسه الكلام فحسبنا منه أن ينطق لفظاً له مفهوم — كإنسان — فإن فعّل أثبت بهذا ماهية معينة يستحيل أن تكون لا إنساناً ، وفي هذا اعتراف بصدق مبدأ وكذب نقيضه ، وهذا طبيعي وإلا هان على الإنسان أن يسقط في بئر ظناً منه أن السقوط ليس خيراً ولا شراً !

ويعرض أرسطو لإبطال الحجج التي لاذ بها « بروتاجوراس » وأتباعه فيقول :

١ - يقولون إن الأضداد يمكن أن تتفق لشيء واحد ، فيكون في آن واحد حارّاً وبارداً ، خشناً وناعماً ، مرّاً وحلوّاً ... الخ ، وزعموا أنها كانت فيه جميعاً لأن الوجود يمتنع أن يخرج من لا وجود .

وردّنا على هذا أن الضدين قد يجتمعان لشيء واحد في آن واحد ، ولكن بشرط ألا يكون اجتماعهما من جهة واحدة ، فن جهة القوة لا الحصول بالفعل يمكن أن يقبل الشيء الواحد ضده ، فنقول : إن هذا الماء ساخن بالفعل بارد بالقوة ، مرّ بالفعل حلو بالقوة ... في آن واحد :

٢ - رأوا أن إحساس الناس أو الفرد بالشيء يبيديه على أكثر من وجه واحد ، فقد يكون الشيء حلوّاً في مذاق إنسان ومرّاً في مذاق غيره ، بل يبدو عند الإنسان الواحد حلوّاً في حين ومرّاً في حين آخر ، وليس

الإحساس "أصدق من إحساس ، ومن هنا تتعدد الحقيقة الواحدة بتعدد الأفراد ، وتتغير بتغير الحالات التي تطرأ على الفرد الواحد والإحساس الواحد ، والرأى الواحد صادق وكاذب فى الآن الواحد ! ويرد أرسطو على هذا بقوله : إن حقيقة الشئ ليست حالته التى يبدو عليها دون نظر إلى أى اعتبار ، فالمقادير والألوان هى كما تبدو للحس السليم لا المريض ، عن قُرب لا عن بُعد ؛ والحقيقة هى التى نراها أصحاباء فى البقطة لافى المنام ، والمستقبل إنما يتحقق كما يتنبأ به العالم الذى يدرك مقدماته ، لا كما يتوقعه الجاهل - وقد أشار إلى هذا أفلاطون ، وشهادة الحس تكون أوثق فى موضوعه الخاص منها فى موضوع مشترك ، ولا يحدث قط أن يقرر حس " أن شيئاً كذا وليس كذا فى آن واحد .

٣ - ظنوا - كما ظن جميع الحسنيين - أن الموجودات كلها محسوسات ، ولما كانت المحسوسات فى حركة متصلة فقد توهموا أن التعبير عن أية حقيقة بصدها مستحيل ، ومن هنا نشأ مذهب « قراطيلوس » ، ويرد " أرسطو " على هذا بأن الأشياء لا تتغير من كل وجه ، فإن الصورة تذهب وتبقى الهوى لتحل فيها صورة أخرى ، وبقاء الشئ معناه أن صورته باقية وإن تغيرت أعراضه ، والعلم بالأشياء والموجودات إنما يكون بالصورة لا بالأعراض (١) .

وهكذا تهدم حجج السوفسطائية ويكون قيام ما بعد الطبيعة ممكناً ، ولكن الفلسفة الوضعية فى العصور الحديثة قد رفضت علم ما بعد الطبيعة دون أن تقر قضاياء أو تنكرها ، بحجة أنها لا تحمل معنى يمكن أن يحتمل الصدق أو الكذب ! وسنعرض لبيان هذا ومناقشته فى الفصل التالى .

ولعلنا لا نجد عصرأ أغنى فى الدراسات الميتافيزيقية من العصر الذى

(١) الأستاذ المرحوم يوسف كرم فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٢ - ٧٣ .

أعقب « كانط » في ألمانيا كما تبدوا عند « فشته » + ١٨١٤ Fichte و « شيلنج » + ١٨٥٤ Schelling و « هيغل » ، ولا نجد بلداً صادفت الدراسات الميتافيزيقية نفوراً عند مفكره أكثر من إنجلترا وأمريكا ، إذ فشلت النزعة التجريبية والوضعية بين فلاسفتها واستبدت بتفكيرهم حتى شلت النظر الميتافيزيقي في الكثير من مظاهره ، وفي أيامنا الحاضرة تسود الوضعية المنطقية إنجلترا وتفشو معها الفلسفة العملية في أمريكا ، وإن تمسك العمليون من فلاسفة الأمريكان بالمعاني الميتافيزيقية متى أمكن العمل على تحقيقها فعلا ، والإفادة منها عملياً ، وليس للبحث فيها نظرياً ميتافيزيقياً — كما قلنا من قبل (١) .

### مذاهب في تفسير الوجود :

قلنا إن ما بعد الطبيعة معنى بالبحث في الوجود بما هو كذلك ، كـ« كلف » بالكشف عن علله البعيدة ومبادئه الأولى ، وقد حرص منذ نشأته على أن يفسر هذا الوجود فوضع لإشكاله مجموعة حلول هي المذاهب الميتافيزيقية التي اختلفت باختلاف أهلها ، ولسنا بصدد إحصائها ولا تفصيل القول فيما نختاره منها .

وحسبنا أن نقول إن الفلاسفة قد اختلفوا في فهمهم لوجود وتفسيرهم لطبيعته ، فتعددت مذاهبهم التي وضعوها حلاً لإشكالاته ، فمن قائل إن الوجود مادي في طبيعته ولا شيء في الوجود غير المادة ، والحياة والحركة وغيرهما مما يظن البعض أنها تشهد بوجود الروح أو العقل ليست في الواقع إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها ، فإذا انحلت المادة

---

(١) انظر ص ٦٥ وما بعدها من هذا الكتاب وص ٥٩ وما بعدها ثم الفصل التالي في موقف الوضعية المنطقية من ما بعد الطبيعة .

توقفت الحركة وانعدمت الحياة ! القائلون بهذا هم أصحاب المذهب المادى<sup>(١)</sup> .

ومن الفلاسفة من رأى أن الوجود روحى فى طبيعته ، وأن ليس فيه غير الروح أو العقل ، وأن المادة فى كل صورها ليست إلا ظاهرة من ظواهر الروح ، والقائلون بهذا هم أصحاب المذهب الروحى ، وكلا الفريقين - من الماديين والروحيين الذين يفسرون الوجود برده إلى أصل واحد - هم أصحاب المذهب الواحدى Monism .

ولكن بين الفلاسفة من ردّ الوجود إلى أصلين هما المادة والروح معاً ، وأولئك هم أصحاب المذهب الثنائى ( أو مذهب الأثنينية Dualism ) وهؤلاء ومن أرجع الوجود إلى عدة أصول - كأصحاب القول بالذرات - مادية أو روحية - أصلاً لهذا الوجود ، يُعتبرون من أصحاب مذهب التعدد أو التكثر Pluralism<sup>(٢)</sup> ، وحسبنا أن نقف وقفة قصيرة عند المذهبيين الأولين :

### المذهب المادى Materialism<sup>(٣)</sup> :

يقول « لانج » + ١٨٧٥ F. A. Lange فى مطلع كتابه عن تاريخ المذهب المادى Hist. of Materialism إن هذا المذهب قديم قديم الفلسفة

---

( ١ ) تطلق المادة مقترنة بالجسم الذى يكون ذا ثقل ويشغل حيزاً وتبدو على صلابته أو سيولة أو غازية .

( ٢ ) قارن : Paulsen, Introductions to Philosophy, p. 47. ff

( ٣ ) يطلق المذهب المادى على أنحاء شتى : يراد به ( فى ما بعد الطبيعة ) تفسير الوجود بالمادة وحدها ، ويقابله المذهب الروحى Spiritualism كما سنعرف بعد قليل - ويراد به فى الأخلاق عقيدة الذين يرون أن غاية الأفعال الإنسانية يبنى أن تكون تحقيق الخيرات المادية من لذة ومال وطعام وشهرة ونحوها ، ويراد به فى التاريخ المذهب الذى يرد حضارات الأمم وعاداتها ومعتقداتها ونظمها وحياتها العلمية والفنية إلى أسباب اقتصادية - كما عرفنا فى حديثنا =

ولكنه ليس أقدم منها ، ورفض ما أشيع بغير حق من أن المادية عقيدة العقل الساذج ، وقد بدت النزعة المادية في المحاولات الأولى التي أراد بها فلاسفة الإغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك — على ما هو معروف — ولكنه تطوّر ونضج في العصر الحديث ، كما سنعرف بعد قليل .

على أن أنضح صور المذهب المادى قديماً كان عند ديمقريطس + ٣٧٠ ق.م Democritus ( وأستاذه ليوسيبوس Leucippus منشئ مذهب الجواهر الفردة Atomism ) فالموجودات جميعها تتألف — عند أتباع هذا المذهب — من جواهر فردة Atoms يفصل بينها خلاء ، وهى جزئيات لا متناهية العدد ولا تقبل القسمة بالفعل — وإن قبلتها فى الدهن — تتميز بصفتين هما الشكل والمقدار ، فشكلها مستدير أو مجوف أو محدّب . . . ومقدارها يتفاوت ولكنه لا يقبل التجزئة ، وهى تتحرك فينشأ عن حركتها اجتماع بعضها بالبعص على صور شتى ، ومن هنا ينشأ كَوْن الأشياء ( أى تكونها ) فإذا انفصلت الجواهر كان فساد الأشياء ( أى انحلال الموجودات ) وحتى النفس تتألف من هذه الجواهر المادية وإن كانت جواهرها أسرع وأدق شكلاً . . . إلى آخر ما قرره المذهب الآلى القديم من اعتبار الأشياء — حتى مجرد امتداد وحركة .

---

= عن الماركسية ص ٨٤ وما بعدها — ويقابله المذهب الروحى فى التاريخ وهو الذى يقرر أن الحياة الأدبية والعلمية والدينية والعقلية بوجه عام هى التى تؤثر فى حضارات الشعوب ومصائرهما — بل تشكل حتى حياتها الاقتصادية — وقد يطلق المذهب المادى على المذهب الطبيعى Naturalism فى صورته الاعتقادية وهو الذى يعصف الكون بألفاظ العلوم الطبيعية فيعتقد الماديون أن فى العلوم الطبيعية وحدها تقوم المعرفة الممكنة ، ولكن مذهب الطبيعيين فى صورته العامة يعترف بوجود الله والروح والعقل على عكس أصحاب المذهب المادى — ويتخذ المذهب صوراً شتى كالوضعية Positivism واللاأدرية Agnosticism والمذهب الطبيعى السالف —

وإذا كان سقراط وأفلاطون وأرسطو قد قاوموا النزعة المادية في تفسير الوجود ، فقد اضطلع بالعمل على إحيائها بعدهم « أبيقور » + ٢٧٠ ق . م Epicurus والشاعر الروماني « لوكرتيوس » ؛ ولكن الفضل في تشكيل هذا المذهب في صورته الشائعة يرجع إلى إسحق نيوتن + ١٧٢٧ م ، وإن كان التفسير المادى للموجودات قد تطور مع تطور التفكير العلمى ؛ ومن هنا كان اختلاف الماديين في الكثير من تفاصيله ، وإن رأى جمهورهم أن العقل صورة من صور المادة التى تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير ! فليس ثمة شيء اسمه روح أو عقل مستقل عن المادة إذا حلّ فيها وهما الحياة والحركة والفكر ، إذ ليست الظواهر الوجدانية إلا وظائف لأعضاء الإنسان ، فالتفكير وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان — كما قال « تولند » + ١٧٢١ Tolland فإن المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء ! فيما يقول « كابانيس » + ١٨٠٨ Cabanis<sup>(١)</sup> ( ويردّدها من بعده « كارل فوجت » + ١٨٩٥ K. Vogt وحاول « هارتلى » + ١٧٥٧ Hartly أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء ، إذ أن الإنسان ليس إلا مجموعة أعصاب ، ووصف « موليشوت » + ١٨٩٣ Moleschott دورة الحياة بالمادة والطاقة ، إذ لا تفكير ما لم يوجد كبريت ! وقرر « دى لامترى » + ١٧٥١ Lamettrie فى كتابه الإنسان باعتباره آلة L' Homme-machine أن المادة تتحرك وتحس ، والعقل علة هذه الحركة ! وهو شيء مستقر فى الجسم فهو متحيز ومن ثم كان مادياً ! والإدراك ينشأ عن تركيب الأعضاء ، ويتأثر المزاج بالبيئة والغذاء والتربية ، كما يتأثر الخلق بالمزاج ! وحارب « هلباخ » + ١٧٨٩ Baron d'Holbach فى كتابه عن ( نظام الطبيعة ) Système de la Nature كل نظرية تزعم أن وراء الظواهر المحسوسة عالماً أو موجودات غير مرئية ، وليس العقل عنده

إلا الجسم منظوراً إليه من ناحية بعض وظائفه ، وكل شيء في الوجود يمكن تفسيره بالمادة والحركة ، وهما عنده أزلتان أبديتان ، تتحكم فيهما قوانين ضرورية ، ومن ثم ينتفى وجود النفس البشرية ويمتنع وجود الله وتدبيره وعنايته ! ولا يكون للطبيعة غاية أو هدف تعمل على تحقيقه !

وفي عام ١٨٥٤ عقد مؤتمر في جوتنجن Göttingen نوقشت فيه علاقة الجسم بالنفس مناقشة أدت إلى ظهور مجموعة من المؤلفات التي تؤيد المادية كرجع لانتشار المثالية الميتافيزيقية المتطرفة عند هيجل ، وكان من أعلام هذه الحركة « فوجت » وموليش السالفا الذكر ، و« بنجر » + ١٨٩٩ L. Buechner في كتابه « القوة والمادة Force and Matter ، وقد حاول هؤلاء أن يؤيدوا ماديتهم بأدلة إيستمولوجية جديدة (١) .

ويعتمد دعاة المادية على أدلة منهجية Methodological وآلية Mechanical وكونية Cosmological حسبنا أن نوجز منها قولهم :

إن افتراض وجود جوهر روحي عقلي مستقل عن الجسم ومتميز عنه افتراضٌ ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه ، ولا يعتنق هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة في منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفي الذي لا يرى ! مع أن التجربة — في رأيهم — لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضائه ووظائف هذه الأعضاء .

ويقولون إن الأرض كانت في يوم ما مجرد سديم غازي متوهج ، فكانت الحياة العضوية عليها مستحيلة ، تعذر إذن وجود كائنات حية

(١) قارن : Külpe, op. cit., p. 118 ff.

وقارن 2 — 31 A. Wolf, Philosophie und Scientific Retrospect,

Flint, Anti — Theistic Theories.

Priestly, Three Dissertations on the Doctrine of Materialism and

Priestly, Three Dissertations on the Philosophical Necessity.



يصدر عنها نشاط روحي أو عقلي ، فلما بردت الأرض وتبهاّت ظروف الحياة العضوية وجد النبات والحيوان - ثم الإنسان أخيراً . وإذن فالنشاط الروحي والعقلي وُجد بوجود الحياة العضوية التي نشأت متأخرة ، ومن الضلال أن نفترض وجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي لأن نشأته متصلة بهذا الكائن ونهايته مرتبطة بنهايته<sup>(١)</sup> .

هكذا كان للماديين عامةً موقف إزاء الموجودات وتفسير طبيعتها ، بل وجدوا لكل مشكلة حلاً ، ولكل ظاهرة تفسيراً ، حتى ما يتعذر تفسيره بالمادة في نظر المفكر المحايد ، فعرضوا لتفسير الحياة والعقل والشعور والخيرية والشرية وغيرها في ضوء المادة التي دانوا بها وحدها . وحسبنا في الإشارة إلى نمط تفكيرهم في هذه الظواهر أن نذكر شيئاً عن موقفهم عامةً من تفسير الألوهية ونظرتهم إلى الإنسان ، إنهم ينكرون لا محالة وجود الله إلا باعتباره مجرد فكرة في أذهان الناس ، وما دام كل شيء يرتد عندهم إلى المادة ، فالله - بأى معنى من معانيه الميتافيزيقية - لا يمكن أن يكون عندهم إلا مادة ! ويقولون إننا إذا اخترنا أظهر الصفات الإلهية التي تُعزى في العادة إلى الله ، وجدنا أنها الصفات التي تضاف عادة إلى المادة !

فالله يوصف بأنه أزلى أبدي ، وهذا هو وصف المادة عند أمثال هولباخ - كما قلنا من قبل - إن المادة عند الماديين لا يمكن أن تُخلّق ولا أن تفتى !

والله يوصف بأنه موجود في كل مكان ، وحالٌ في كل شيء ، والمادة كذلك موجودة في كل مكان ، وفي كل جزء من أجزائها ! والله خالق ، إنه علة كل موجود ؛ ومن المادة صُنع كل شيء ! والله ليس معلولاً لعله أوجدته ، أو وجد ذاته فهو علة أولى ، ولا جود في نظر الماديين لقوة غير مادية ! والله إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ، ولا رادّ لقضائه ،

وما توحيه القوانين الآلية الميكانيكية لا بد — في نظر الماديين — أن يكون ! ... إلى آخر تأويلاتهم في هذا الصدد .

وقد فشنى هذا المذهب المادى الميتافيزيقى بين العلماء الطبيعيين وأتباعهم ممن وجدوا في العلوم الطبيعية المفتاح لتفسير طبيعة الوجود القصوى ، ولما كانت المادية تتخذ من هذه العلوم أساساً لها ، اعتُبرت عند الكثيرين من المفكرين أكثر المذاهب الميتافيزيقية امتزاجاً بالعلم وتأثراً بروحه (١) !

وقد لاحظ بعض المفكرين (٢) الماديين الذين يتمسكون بالعلم ومناهجه التجريبية فيسلمون بالمادة ويرفضون ما وراءها ، لاحظوا أن منهج البحث العلمى يقتضى الاقتصار على التسليم بالتفسير الآلى للكون ، على اعتبار أن وظيفة العلم تقوم في تصنيف الظواهر والتنبؤ بوقوعها متى توافرت أسباب وجودها ، وتقتضى أن نحلل الأشياء التى يدرسها إلى أجزاء يمكن إخضاعها لمنهج البحث التجريبي ، وبهذه الروح رأوا أن العلم إذا عرض لدراسة الإنسان رفض إخضاع الحياة الإنسانية لمبادئ غير آلية يمكن أن تتدخل في أية لحظة وتهدم الترابط العلى بين المؤثرات واستجاباتها ، فالعلم — في نظر هؤلاء الماديين — لا يستطيع أن يخضع الإنسان لدراساته ومناهجها إلا إذا اعتبره شيئاً بآلة معقدة تخضع في عملها لنفس القانون الذى تخضع له سائر أجزاء الكون الذى يدرسه العلم ، إذ ليس الإنسان إلا جزءاً من هذه الأجزاء ، وإذا افترضنا أن العقل يقوم مستقلاً عن الجسم ، فإن دراستنا العلمية له يجب أن تكون موضوعية وليست ذاتية ، ويتيسر هذا النوع من الدراسة عن طريق اللغة التى يتحدثها الإنسان والأفعال التى يأتيا ، كما ندرس نمو النبات وحركات الكواكب السيارة ونحوها ، بهذا يدرس العلم الإنسان وكأنه

( ١ ) Bahm, ibid. ch, 16 ولا سيما ص ١٩٧ - ٩٨ .

( ٢ ) قارن : Joad, Guide to the Philosophy of Morals & Politics (1948)

في الفصل السابع — الشطر الثانى عن قضية الإرادة الحرة ص ٢٤٥ وما بعدها .

« عينة معملية » للإنسان تخضع للملاحظة والتجربة ، ولا بأس من أن نسجل في هذا المقام نموذجاً من هذه الدراسة المعملية نقتبسه من كتاب « هوارد » في « الدراسة الصحيحة للجنس البشرى » (١) .

وفيها يقول « هوارد » في تحليله للإنسان إنه مؤلف من المواد التالية بنسب معينة هي :

ماء يكفى للملء برميل يسع عشرة جالونات .  
ودهن يكفى لصنع سبع سبائك من الصابون  
وكربون يكفى لصنع ٩٠٠٠ قلم من الرصاص  
وفسفور يكفى لصنع ٢٢٠٠ رأس من رءوس عيدان الكبريت  
وحديد يكفى لصنع مسمار متوسط الحجم  
وكلس ( جير ) يكفى لبياض « تقفيصه » فراخ .  
وكميات ضئيلة من المغنسيوم والكبريت .

فإذا جُمعت هذه المواد وخلط بعضها ببعض الآخر بنسب صحيحة وطريقة دقيقة كان ناتج هذا الخليط إنساناً لا محالة !!... أى أن هناك قاعدة لإنتاج الإنسان كما توجد قاعدة لإنتاج أى شئ مادى آخر ، فإذا قيل إن هذه القاعدة تنسحب على الجسم وحده ولا تطبق على العقل اللامادى ، كان علينا أن نلجأ فى إبطال هذا الاعتراض إلى علماء الحياة وأهل الوراثة لنرى ما يقولونه بصدد الفصيلة والنوع والجنس والوراثة الأولية وانقسام الكروموسومات والمواد الوراثية ، وأن نستفتى علماء النفس لمعرفة ما يتصل بالميل الوراثة والأمزجة والتركيب العقلى والعقد اللاشعورية ، وسنرى أن فى الإمكان إخضاع العقل والخلق للقاعدة السالفة الذكر ، وهى التى تقرر إمكان إنتاج إنسان على نحو ما تنتج السلع !! .

( ١ ) B. A. Howard, The Proper Study of Mankind.

وقد أشار إليه چود فى كتابه السالف الذكر .

هذه كلمة عاجلة عن المادة<sup>(١)</sup> ، نرجى مناقشتها إلى ما بعد الحديث عن :

(٢) : المذهب الروحي Spiritualism :

تفسر المادية الوجود بالمادة وحدها ، ويفسره المذهب الروحي بالروح أو العقل أو ما يشبه الروح أو العقل وحده ، فيرى أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية في أصلها ، إنه يعترف بالعلاقة بين النفس والجسم ، وبين التفكير والمخ ، ولكنه يرفض اعتبار العلاقة بينهما عينية ، فليس الجسم علة النفس ولا التفكير معلولا للمخ ، لأن المخ مادة والمادة لا تفكر ولا تشعر ، والروح عنده أو العقل مصدر الظواهر المادية والبدنية ، فإننا إذا كنا لا نستطيع أن ندرك طبيعة الأشياء بالحواس وإنما نعرفها بالتفكير المجرد وحده ، نجم عن هذا أن هذه الطبيعة روحية لا محالة .

وقد نشأ المذهب الروحي في الفلسفة بعد المذهب المادي ، لأن العقل يتجه بطبيعته إلى المحسوس أولاً ، ولكنه سرعان ما يتجاوزه إلى البحث فيما وراءه لكشف المجهول من أسرارهِ ! وقد بدت نواة المذهب الروحي في نظرية المُثُل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المُثُل — نماذج الأشياء :

على أن أتباع الروحية على خلاف في تفسيرهم لطبيعة العقل أو الروح ، فمنهم من يُغلب جانب التفكير ، ومنهم من يؤكد حظ العاطفة أو نصيب

---

(١) قارن : Joad, C.E.M., Guide to modern thought

(٢) يراد بالمذهب الروحي Spiritualism الاتجاه إلى رد الظواهر المادية والبدنية إلى ظواهر عقلية أو روحية كما سرى بعد قليل ، فهو يفترق عن مذهب تحضير الأرواح Spiritism الذي يجعل للأرواح كياناً مستقلاً عن الأجسام بحيث يمكن الاتصال بها بعد الموت ( أى بعد مفارقتها للبدن ) فيما يزعم أنصار هذا المذهب . ويسمى الإنجليز المذهب الروحي أحياناً mentalism و Idealism و Psychical Monism و pansychism ( مع فروق دقيقة بين معاني هذه المصطلحات ) .

الإرادة ، ومنهم من يعتبر العقل مُسَيَّرًا ومن يراه حُرًّا ، ومنهم من يعدّه وحدة قصوى ومن يحسبه كثرة من أفكار ... إلى آخر الصور التي اتخذها المذهب الروحي عند مختلف أتباعه ، ولا يتسع المقام للخوض في هذه الصور وتفاصيلها ، فحسبنا أن نرد طوائف الروحانيين - تيسيراً للفهم - إلى مدرستين : مدرسة ترد العالم إلى كثرة من الأفكار ، وأخرى ترجعه إلى عقل واحد أو نظام عقلي فريد ، فلنقف قليلاً عند كل منهما :

### (١) مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic Spiritualism :

لعل أصدق تعبير لهذا المذهب يبدو في فلسفة « لينتز » + ١٧١٦ Leibnitz من ناحية ، و « باركلي » + ١٧٥٣ Berkley من ناحية أخرى ، وأولهما يعتبر منشئ المذهب الروحي الحديث<sup>(١)</sup> إذ هاجم المذهب الآلي الذي فسره ديمقريطس طبيعة الوجود ، واتجه إلى تفسيرها تفسيراً ديناميكياً فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monads متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالفعل ولا في الذهن ، ولا تتعرض للفناء وتنزع دواماً إلى العمل والحركة ، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار ، وبها تتكوّن الأشياء ، يوجد لها خالق فتصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، وهي مدركة وإن كان إدراكها يتفاوت قوة وضعفاً ، فيقوى إدراكها طردياً مع الترقى من الجماد إلى الحيوان فالإنسان فالله « مناد المنادات » فيما يسميه « لينتز » ومن ثم لا يكون للعالم الخارجى أو المادة في كل صورها وجود بذاتها .

أما عن العلاقات بين الجسم والنفس فقد حيرت الديكارتيين ، فديكارت

---

(١) كان متديناً على طريقة أتباع المذهب الطبيعي الإلهي Deism فلما أشرف على الموت رفض أن يحضر وفاته رجل دين ، فدفن وكأنه قاطع طريق ! ورفضت تأييده أكاديمية برلين التي كان له فضل إنشائها عام ١٧٠٠ كما أبت تأييده الجمعية الملكية بلندن وإن أبنته أكاديمية العلوم بباريس !

مردّ الموجودات جميعاً إلى ثنائية الفكر والامتداد ، ثم عاد وقرر اتحادها وجعل الغدّة الصنوبرية وساطة الاتصال بينهما ! وماليرانش + ١٧١٥ يردّها إلى علل المصادفة والاتفاق *Causes Occasionelles* التي تتحقق بها إرادة الله ، وذهب غير هؤلاء مذاهب شتى ، أما « ليبنتز » فقد ردّ الاتصال إلى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله ، بتدبير معقول ، قد أعدّ منذ الأزل لكل ذرّة نظاماً تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من ذرّات . . . إلى آخر ما ذهب إليه فى تفسيره الروحى للوجود .

وجرى فى التيار الروحى فى تفسير الوجود فلاسفة آخرون أظهرهم هربارت Herbart ووليام فونت W. Wundt ولطزه H. Lotze وفختر T. Fechner وغيرهم كثيرون .

وقد اتصلت الروحية بالمذهب المثالى *idealism* فى نظرية المعرفة ، وسنتحدث عنه فى الباب التالى ، لأن هذا المذهب يجعل موضوعات الفكر المباشر هى المعانى وليست الأشياء فيلزم عن هذا إنكار المادة ، هكذا كانت اللامادية *Immaterialism* عند « باركلى » + ١٧٥٣ ومن جرى مجراه ، بهذا يؤوّل الوجود المادى تأويلاً روحياً ولا يكون لغير الذوات العاقلة وجود<sup>(١)</sup> ، فلتقف قليلاً عند « باركلى » الذى جمع بين التجريبية والروحانية ، فعدّ المعرفة إلى الحس ، ومع هذا رفض أن يثبت بالحس وجود المحسوسات ! كان « باركلى » رجلاً دينياً فى عصر فشّت فيه الإباحة واستفحل فيه تمرد الناس على الدين ومبادئه ، ومن هنا كانت ثورته على المادية وأهلها ، فالتمس فى « المثالية » تقويض الأسس التى أقام عليها الماديون مذهبهم ، وانتهى إلى مذهب فى « اللامادية » وضع لتفسيره رسالته « نظرية جديدة فى الرؤية » *A New Theory of Vision* مهّد فيه لكتاب أنضج عن « أصول المعرفة الإنسانية » *Principles of Human Knowledge* نشره وهو فى الخامسة

والعشرين من عمره ( عام ١٧١٠ ) وبعد ثلاثة أعوام نشر عرضاً شعبياً للمذهب في كتابه « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » Threv Dialogues between Hylas & Philonous ( رمز بالأول إلى فيلسوف مادي ، وبالثاني إلى فيلسوف روحي ، وانتهى آخر الأمر إلى اقتناع الأول بمذهب اللامادية ) .  
في هذا المذهب اعتبر باركلي العالم الخارجي مجرد أفكار تقوم في العقل ، إذ لا وجود عنده لغير العقول وما يجري فيها من خواطر ، ويدور بها من أفكار ، الرأى عنده أن « الموجود هو المدرك esse est percipi والمدرك معنى ، وليست الأجسام إلا تصورات الروح ، ومن ثم كانت المادة مجرد فكرة ! » فإذا رأيت شيئاً فهو موجود كما أراه ، وإذا لم أبصر شيئاً فإني لا أعرف إن كان موجوداً أو غير موجود « فالمادة معنى لا يمكن لإنسان أن يتصوره بغير صفاته ، ورؤيتنا للمادة ليست دليلاً على وجودها ، المادة تعرف بصفاتها ( الحسية ) وليست هذه إلا من عمل العقل .

بل إن « باركلي » لا يسلم بوجود معان كلية مجردة كالزمان والمكان والحركة ونحوها ، إنها لا توجد خارج الذهن ، إذ لا موجود إلا المدرك ، فالموجود هو الحقائق الجزئية المحسوسة ؛ إن الأشياء من كتب وأشجار وحوائط وغيرها موجودة بشهادة الحس ، ولا يجوز الشك فيها حتى يدلّل على وجودها بالصدق الإلهي كما فعل ديكارت ، ولكن هذه الأشياء من مرثيات ومسموعات ومذوقات وغيرها من محسوسات ، ليست عند باركلي إلا مجرد صور صورها العقل ، إنها من عمل العقل الباطني ، ومن ثم كانت اللامادية عنده تحوّل المعاني إلى أشياء ولا تحوّل الأشياء إلى معان !

بقى الاعتراض الشائع بأن الناس متفقون في المعرفة ، فكيف تأتّى لهم هذا إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة ؟  
يدحض باركلي هذا الاعتراض بالالتجاء إلى الله ، ويقول إنه تعالى هو الذي نسق بعنايته مدركاتنا ونظم بحكمته أفكارنا ، وعن هذه نشأ ما نسميه بالطبيعة ! وهذا الاتساق القائم بين الأفكار أدلّ على وجود الله وقدرته .

من الخوارق والمعجزات ، وهكذا أنكر باركلي وجود عالم المحسوسات وأثبت عالم العقول والأرواح ، ابتغاء القضاء على الإباحة وتقويض المادية الفاشية في عصره .

### ( ب ) مذهب الروحية الروامى :

ويتمثل هذا فى مذهب المثالية المطلقة Absolute Idealism الذى يمثله فى ألمانيا فشته + ١٨١٤ J. G. Fichte وهيجل + ١٨٣١ Hegel وشيلنج + ١٨٥٤ F. W. Schelling وشوبنهاور + ١٨٦٠ Schopenhauer وهارتمان + ١٩٠٦ وبشر به فى إنجلترا توماس هل جرين + ١٨٨٢ Green وبرادلى وبوزانكيت ، ويدعو إليه فى أمريكا چوسيارويس + ١٩١٦ Josiah Royce وكنجهام . . . وغير هؤلاء كثيرون . والمقام هنا لا يتسع لشرح مذاهبهم فى هذا الصدد ، فحسبنا منها هذه الإشارة .

### تعقيب :

تعقيباً على المادية والروحية نلاحظ أن مزاعم الماديين تتداعى حين نقول إن الادعاء بأن العقل صفة من صفات المادة أو وظيفة من وظائفها أو معلول لها لا يبنى على عمالية العقل ؛ كما أن الادعاء بأن العقل هو الجسم يقتضى أن تسلم بأن صفات الجسم هى نفسها صفات العقل تماماً ، وليس من اليسير أن يسلم بذلك .

وإذا كنا نقول إن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم فليس معنى هذا من الناحية الشكلية على الأقل أن وجود الجسم هو الحالة الوحيدة التى تجعل قيام الظواهر النفسية ممكناً .

والواقع أن المادية عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية ، فليس فى وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة ، والتفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر .



وأكبر الظن أن حججهم بالغة ما بلغت قوتها لا تكفى لإبطال الرأى الذى يقول إن الظواهر النفسية تختلف عن الظواهر البدنية كل الاختلاف ، وفى تحليل هنرى برجسون + ١٩٤١ لهذه المشكلة ما يكفى للتمييز الدقيق بين هاتين الطائفتين من الظواهر (١) .

أما عن دراسة الإنسان دراسة معملية على النحو الذى رأيناه عند « هوارد » حين رده إلى كميات من الدهن والكربون والفسفور والجير ونحوه ، فإننا نعيد ما قلناه فى مناسبة سابقة (٢) من أن شخصية الإنسان تتجاوز مجال الوصف العلمى لمختلف أجزائه ، وأن مجموع الدراسات الفسيولوجية والكيميائية والفيزيائية والسيكولوجية بمختلف صورها ، والاقتصادية والإحصائية والبيولوجية والأنثروپولوجية وغيرها مما يتناول مختلف أجزاء الإنسان ونواحيه ، لا يكشف لنا عن حقيقة الإنسان ككل ، ومرجع فشلها ليس إلى أنها لم تستوف دراسة جزء من أجزائه ، بل إلى أنها دراسات تتناول مختلف أجزائه ، والإنسان أكبر من حاصل مجموع أجزائه ، إن الإنسان هو الكل الذى يضم جميع الأجزاء ويعلو عليها وعلى مجموعها كمجموع أجزاء ، وهذا الذى يضم الأجزاء ويبدو شيئاً مستقلاً عنها وأسمى منها هو الإنسان الذى يعجز العلم التجريبي عن تفسيره . . . وما أصدق قوله تعالى فى إعجاز الخلق : « يا أيها الناس ضُربَ مثَلٌ فاستمعوا له : إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وإن يسئلبهم [الذباب شيئاً لا يستنفذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب ، ما قدرُوا الله حق قدره ، إن الله لقوى عزيز ] .

أما القول بأن منهج البحث العلمى يقتضى العالم ألا يسلم بغير التفسير الآلى للكون ، أن العالم يتعتن عليه أن يلتزم هذا المنهج أثناء قيامه بأبحاثه ، ولا يمنع هذا من أن يتدين بعد هذا على طريقة الناس ، لأنه إنسان قبل أن يكون عالماً .

(١) قارن فى نقد المادية : F. Paulsen, Intr. to Philos. p. 74 ff.

وعن طبيعة المادية C.E.M. Joad, Guide to Philos. p. 495 ff.

(٢) ص ٦١ - ٢ من هذا الكتاب .

وقد قيل إن المادية غير علمية ، لأنها تقيم نتائجها على العلوم الطبيعية وحدها ، وتهمل نتائج العلوم النفسية والاجتماعية كما تغفل مقررات علوم الجمال والأخلاق والاقتصاد ونحوها من علوم إنسانية ، فإذا كانت هذه الإنسانيات علوماً كانت المادية غير علمية في تجاهلها لهذه العلوم ، شأنها شأن المذاهب الميتافيزيقية التي تقلل من شأن العلوم الطبيعية ، بل إن مذاهب الميتافيزيقيا التي تهتم بنتائج جميع العلوم ، أقوى في طابعها العلمى من تلك المذاهب ( العلمية التي تستند إلى علم أو تقوم على قِلة من العلوم ) .

وإذا كانت المادة والله يتصفان بصفات واحدة على نحو ما عرفنا من قبل ، كانت المادية مذهباً من مذاهب التأليه تنكّر في زىٍّ مقنّع ! وإذا كان الاعتقاد في الله - بمعناه التقليدى - خرافة كما يقول الماديون ، كانت المادية - التي هي مذهب تأليه يحمل اسماً آخر ، وهماً باطلاً .

على أن من الإنصاف أن نقول إن المادية يرجع إليها الفضل في فهم العلاقة الوثيقة بين المخ والنفس ، وهي التي أوحى بالأبحاث الدقيقة التي كشفت عن هذه العلاقة ، وما زالت المادية ضرورية كمبدأ ، أى منهج يرشدنا إلى كشف الحقائق ، لا كنظرية في تفسير الوجود<sup>(١)</sup> .

أما الروحية فإنها - مع كل ما يمكن أن يقال فيها - تبدأ بشيء لا يرتقى إليه الشك ، ذلك أن كل إنسان - أيا كانت عقيدته - يسلم بوجود شعوره ، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضى مقدماً - حتى عند من ينكر وجود العقل - افتراض وجود عقل يفكر ، ومع افتراض أنه يشك في كل شيء ، لا يستطيع أن يشك - في أنه يشك - فيما قال ديكارت من قبل - ولئن كان التسليم بهذه الحقيقة لا يكفي برهاناً على أن العالم كله عقل أو روح ، إلا أنه يكفي شاهداً على وجود عقل أو شعور أو روح أو نحو ذلك .

(١) قارن في النتائج العملية للمادية Paulsen, op. cit. p. 67 ff.

على أن الروحية غير علمية بالمعنى الذى يفهمه معظم العلماء الطبيعيين  
فى وقتنا الحاضر ، إنهم يبحثون فى أشياء محسوسة وليس فى أفكار - كما  
عرفنا من قبل - أنهم يدرسون الجواهر الفردة المادية والأمراض والكواكب  
ونحوها ، وهى بطبيعة الحال ظواهر حسية وليست عقلية ، وليس من  
المألوف فى معامل العلوم الطبيعية أن يبحث العلماء فى أرواح أو عقول ،  
أو أن يلجأوا إلى عقل أسمى أو روح أعلى يلتمسون عنده حلاً للإشكال  
أو تفسيراً لظاهرة ، إنهم يحاولون الكشف عن قوانين الطبيعة لا معرفة  
قوانين العقل ، ومن ثم افتقدت الروحية شروط الموضوعات العلمية .

هذا إلى أن باركلى حين رد الأشياء إلى الأفكار ، واعتبر المحسوسات  
مجرد صور عقلية ، قد أخفق فى تفسير اتفاق الناس فى معرفتها ، لأن إرجاع  
الأفكار إلى الله لا يحل هذا الإشكال ، وتفسيره هذا أشبه ما يكون بقانون  
التناسق الأزلئ عند ليبنتز ، وهو القانون الذى فسرفيه ترابط الذرات بعضها  
بالبعض الآخر ، وأرجعه إلى الله كما قلنا منذ حين .

بل إن المضى فى مذهب باركلى حتى نهايته ، يؤذن بتقويض الروحية  
نفسها ! إنه يقول إن الموجود هو المدرك ، والمحسوسات مجرد أفكار للعقل ،  
ومسألة لهذا المنطق لا ندرى كيف يتأتى للعقول والأرواح أن يكون لها  
وجود - إلا كمجرد أفكار فى الذهن ؟ وينسحب هذا على الله نفسه باعتباره  
أعلى الأرواح وأسمها . . !

بهذا يتداعى عالم العقول والأرواح ، ويمتد الشك إلى وجود الله نفسه . . !  
بل إن هذا هو ما حدث بالفعل ! جاء دافيد هيوم + ١٧٧٦ D. Hume فساد  
فى مذهب باركلى حتى نهايته ، قال باركلى إننا لا ندرك من الأشياء إلا صفاتها  
الحسية ، وهذه من صنع عقولنا ، ومن ثم فليس للمحسوسات وجود حقيقى  
خارج أذهاننا ، فأضاف هيوم أن العقل والروح والله مجرد أوهام ليس  
لها وجود حقيقى . . !

في الحق إن مشكلة الوجود لا تُحل برده إلى المادة وحدها أو الروح وحدها، وقد تُحل بنظرة أوسع وأكثر رحابة إذا رُدَّ الوجود إلى المادة والروح معاً ، وهذا هو ما ذهب إليه أتباع المذهب الثنائي Dualism على ما أسلفنا . وقد بدت الثنائية قديماً عند « أرسطو » وأستاذه « أفلاطون » ، وحديثاً عند « ديكارت » الذي فصل بين مفهوم المادة - باعتبارها امتداداً - ومفهوم العقل - باعتباره تفكيراً ، وفشل في شرح العلاقة بينهما حتى حاول « جلنكس » + ١٦٦٩ A. Geulincx ردها إلى المصادفة بفعل الله المباشر - وهذا هو مذهب المصادفة أو الاتفاق Occasionalism . وهو تفسير لم يرقَّ رجال اللاهوت لأنه رد إلى الله كل جريمة يأتيا الإنسان ! ( وإن كانت الثنائية مذهب العقائد الدينية كلها ) .

وذهب « سيدنوزا » إلى اعتبار الوجود - بما فيه من مادة وفكر - حقيقة واحدة ، فكان داعية لمذهب وحدة الوجود Pantheism وهو مذهب واحد Monism كما هو واضح من اسمه .

ويتصل بالبحث في تفسير الوجود النظر في مبدأ الوجود وعلاقته بخالقه ، وقد حاول الفلاسفة منذ الماضي السحيق أن يكشفوا هذا المجال المحجَّب ، فوضعوا مذاهب شتى حلولاً لإشكاله ، فمنهم من ذهب إلى أن وراء الظواهر إلهاً أو آلهة ، ومنهم من وحد بين الله ومخلوقاته ، ومنهم من أقر بوجود الله وأنكر كل ما ترتب على وجوده في نظر جمهرة الناس . . . إلى غير هذا مما أشرنا إليه من قبل <sup>(١)</sup> .

حسبنا هذه الكلمة بياناً لعلم ما بعد الطبيعة ( الفلسفة العامة ) وعلاقته بمشكلة الوجود ، وإشارة خاطفة للمذاهب التي وضعها الفلاسفة حلاً لإشكالاته ، ومن الخير أن نعقب عليها بكلمة نعرض فيها لموقف منكره من الوضعيين والتجريبيين ومن إليهم ، توطئة لمناقشته وبيان مدى الحق أو الباطل فيه ، عسى أن يزيدنا هذا بياناً بحقيقة هذا المجال .

(١) انظر ص ٩٢ - ٣ من هذا الكتاب .

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات و صلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- Gotshalk, D.W, Metaphysics in Modern Times(1940).
- Hœrnle, R.F.A., Studies in Contemporary Metaphysics
- Marvin, W.T., A First Book in Metaphysics
- Taylor A.E., Elements of Metaphysics
- Deussen, P., Elements of Metaphysics
- Fullerton, G.S., System of Metaphysics
- Hamilton, Lectures on Metaphysics
- Durant Drake, Invitation to philosophy, 1933
- Bergson, H. Intr. to Metaphysics, Eng. Trans, by T.H. Hulme
- Whiteley, C.H. Introduction to Metaphysics (1950)
- Hodgson, The Metaphysics of Experience
- Bradley, Appearance and Reality
- Mackenzie, J.S. Elements of Constructive Philosophy
- Josiah Royce, The World and the Individual 2 vols.
- Caird, E, "Metaphysic" (in the Encyclopedia Britannica)
- Fouillée, A. L'Avenir de la Métaphysique
- Lachelier. J, Psychologie et Métaphysique
- Hook, S. Metaphysics of Pragmatism
- Whitehead, A.N, The Function of Reason, 1929.
- Collingwood, An essay on Metaphysics
- Gusdorf, G., Traité de Métaphysique, 1956

## الفصل الثاني

### ما بعد الطبيعة في نظر خصومه

#### عرض ومناقشة

تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية - عدااء بعض مفكرى العرب للفلسفة - نقد الغزالي للتفكير الفلسفى - كانط والميتافيزيقا التقليدية - موقف الوضعية التقليدية ( الكلاسيكية ) من التفكير الميتافيزيقي - تمهيد في الوضعية المنطقية المعاصرة - موقفها من التفكير الميتافيزيقي : ( ١ ) إنكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة - مناقشة خصوم الميتافيزيقا - مناقشة مفكرى العرب - مناقشة الوضعية التقليدية - مناقشة الوضعية المنطقية - وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة .

#### تمهيد في خصوم الميتافيزيقا التقليدية :

أثار التفكير الميتافيزيقي من قديم الزمان موجة من النقد والسخرية وسوء الظن ، فضايق العامة وأنصاف المثقفين بالفلسفة لفرط عمجزهم عن فهم معانيها الدقيقة ومفهوماتها الوعرة العميقة ، وأنكرها خصومها من المفكرين وتوَلَّوها بالسخرية اللاذعة ، فروى « وليم جيمس » + ١٩١٠ أن الفيلسوف يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطعة أو « قبعة » سوداء لا وجود لها !! وقال « فولتير » + ١٧٨٨ Voltaire : إذا رأيت اثنين يتناقشان فى موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر . فاعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا . . . إلى آخر هذه الموجة من السخرية .

وفى العصور القديمة تصدى لهدم الفلسفة الميتافيزيقية أصحاب مذهب الشك Scepticism - كما سنعرف عندما نتحدث على الشك الإستمولوجي<sup>(١)</sup>

---

( ١ ) انظر الفصل الأول من الكتاب الثالث - وقد أشرنا فى الفصل السابق إلى شك السوفسطائية ورد أرسطو عليه ص ٢٣٨ وما بعدها - وفصلنا فى بيان الشك الإستمولوجي ( ودلالته الخلقية ) فى كتابنا : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ وما بعدها .

والأصل في الشك أنه تعليق للحكم أو توقف عن إصداره Suspension of judgment ويكفي هذا لهدم العلم وتقويض الفلسفة معا .

وفي العصور الوسطى كان توجيه النقد العلني للتفكير الميتافيزيقي - الذى ارتَضَتْهُ الكنيسة تأييداً للعقيدة المسيحية - أمراً محرماً ، ومع هذا لا يشك المؤرخون في وجود حركات قوية خفية معادية للتفكير الميتافيزيقي في هذه العصور ، وإن خشى أصحابها أن يُعرف أمرهم فينالهم عذاب أليم !

أما في الإسلام إبان العصور الوسطى فقد ظهر من مفكرى العرب من هاجم الفلسفة الميتافيزيقية في غير رفق ولا هوادة ، وقوّض الأسس التى أنبت عليها في غير تردد ولا رحمة .

وفي العصور الحديثة في أوربا تصدى لنقد الفلسفة الميتافيزيقية وهدمها أصحاب الفلسفات المعارضة ، إذ لم يكن من المعقول أن يسلم بها أصحاب الفلسفات الواقعية والحسية ممن أنكروا الاهتمام بالعقل أداةً لمعرفة الحقيقة ، أو يرضى عنها أصحاب الوجودية الذين رفضوا التسليم بقدرة العقل على إدراك التجربة الإنسانية الحية ، والإلمام بعلاقة الإنسان بالكون ، أو يقبل التسليم بها أصحاب الفلسفة العملية البرجائية الذين وحدوا بين معنى الفكرة وآثارها العملية في حياة الإنسان ؛ بل رفض التفكير الفلسفي الميتافيزيقي أصحاب النزعة العلمية المتطرفة Scientism الذين يعتقدون أن الحقائق لا تكون إلا في العلم الطبيعي وحده ! ومن هؤلاء في إنجلترا أصحاب الفلسفة التحليلية Analytic philosophy فيصرح « برترند رسل » بأن الفلسفة عليها أن تستقي أحكامها من علم الطبيعة ! وفي ألمانيا من أصحاب هذه النزعة المتطرفة « هوسيرل » + ١٩٣٨ E. Husserl الذى يريد أن يجعل الفلسفة علماً طبيعياً !

يل يؤيد هذه النزعة أصحاب الفلسفات النسبية جميعاً Relativism وفي مقدمتهم في فرنسا الوضعيون الذين تابعوا « أوجيست كونت » في استبعاد الميتافيزيكا من نطاق البحث ، بحجة أنها عقيمة غير نافعة من ناحية ، وأنها

تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبي الناضج من ناحية أخرى !  
والوضعيون المناطق : - في النمسا وإنجلترا وأمريكا - ممن استبعدوا الفلسفة  
الميتافيزيقية من نطاق البحث بحجة أن عباراتها لا تشير إلى مدلول حسي في  
عالم الواقع ! والآن نقف قليلا لبيان بعض هذه الاتجاهات ، ولنبدأ  
بالحديث عن :

### عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة<sup>(١)</sup> :

كانت فلسفة اليونان وعلومهم مثار الشك عند المتطرفين من أهل  
السنة ، وكان المفكر يُتهم بالزندقة إذا نزع في تفكيره نزعة فلسفية ! ومن  
هنا كانت علوم القدماء في نظر هؤلاء المتزمطين حكمةً مشوبةً بكفر !  
فتخفى المشتغلون بالفلسفة اتقاء للناس ! وطولب المحترفون من نساخي  
الكتب في بغداد (عام ٢٧٧ هـ) بأن يقسموا صادقين ألا ينسخوا كتابا في  
الفلسفة ! وحارب المنطق اليوناني اتقاءً لخطره على العقيدة ، برغم تأييد  
بعض أهل السنة له ، واعترافهم بمنفعته للدراسات الدينية ، وصدرت  
فتاوى دينية تحرم الاشتغال بالفلسفة والمنطق !!

ولكن أعمق خصوم الفلسفة تفكيراً ، وأغزرهم مادةً وأوسعهم  
اطلاعا ، وأقدرهم على كشف مواطن الضعف في تفكير الفلاسفة ، كان  
« الغزالي » ، ولهذا آثرنا أن نقف قليلا عند :

### نقد الغزالي للتفكير الفلسفي :

يمهد الغزالي لحملته على الفلسفة بقوله في « المنقذ من الضلال » إن من

---

(١) سنقتبس هذا الحديث من فصل طويل مذهب عقدناه على : « موقف الإسلام وفقهائه  
من التفكير الفلسفي في كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة - فليرجع إليه من شاء  
مزيداً وتفصيلاً .



لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساد ، وأنه لم يرَ أحداً من علماء الإسلام صرف همته وعنايته إلى ذلك (الرد على الفلاسفة) . . . ويقول إن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ، رمي في عمية ! ومن أجل هذا جدّ الغزالي في تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة بمعلم ، حتى انتهى بعد ثلاث سنوات إلى الكشف عما فيها من خداع وتبليس وتحقيق وتخيل ، ورأى أن الفلاسفة « على كثرة أصنافهم تلزمهم سمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوتٌ عظيم في البعد عن الحق والقرب منه » .

وتمشياً مع منهجه السالف في إبطال ما يبدو في الفلسفة منافياً للدين ، مهتد بوضع كتابه « مقاصد الفلاسفة » للإبانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم ! ثم اضطلع في « تهافت الفلاسفة » بتفنيد مزاعمهم وإبطال دعاويهم وإثبات ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قرروها متأثرين بفلاسفة اليونان ، وقد قصد من وراء هذا كله أن يبين عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين ، وأن يصرف الناس عن أهلها ويزجر من يخوض في علومها ، إذ قلّ « من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين ، فإذا انتهى من هذا ، قرر أن التصوف يلي الوحي طريقاً إلى اكتشاف الحقيقة ، وأنه يفوق العقل الذي يتشبه به الفلاسفة مع قصوره عن إدراكها !

وقد قسم الفلاسفة في المنقذ إلى ثلاثة أصناف : دهيون وهم الزنادقة لأنهم جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفة ، والنطفة من حيوان كذلك . . . ثم طبعيون وهم الذين سلموا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ، ولكنهم أنكروا معاد النفس وجحدوا الآخرة والحساب فلم يبقَ عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب ، وهؤلاء أيضاً زنادقة . ثم الهيون : وهم المتأخرون منهم كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد هاجموا

الدهرية والطيعين ولكنهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا ، فوجب تكفيرهم ، وتكفير متبعيهم من متفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهم ! ويرى الغزالي أن مجموع ما صح من فلسفة أرسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر في ثلاثة أقسام : قسم يجب التفكير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً .

وقد قسم الغزالي علومهم إلى رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية ، ومجمل رأيه في الأولى والثانية أنها لا تتعلق بالدين نفيًا أو إثباتًا ... ويمضى في حديثه حتى يصل إلى الإلهيات ، وهي بيت القصيد ، لأن فيها « أكثر أغاليطهم » ، و « مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر » وقد صنف تهافته لإبطال هذه المسائل العشرين . فأما المسائل الثلاث التي خالف فيها الفلاسفة كافة الإسلاميين فكفروا من أجلها فهي :

١ - إنكار بعث الأجساد فهي في رأيهم لا تحشر ، والمثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والعقوبات روحانية لا جسمية .

٢ - قَصُر علم الله على الكليات دون الجزئيات ، وهو كفر صريح ، إذ « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » .

٣ - قولهم بقدوم العالم وأزليته .

وليس بين المسلمين من ذهب إلى شيء من هذه المسائل - وأما ما وراء ذلك من نفي الصفات وقولهم إنه عالم بالذات - وما يجري مجراه ، فذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . ومن رأى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام ، كفرهم من أجل هذه المسائل السبع عشرة .

وقد ندد الغزالي في تهافته بالفلاسفة ، ورماهم بالغباوة والحمق والزيف وسوء الظن بالله ، والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه ! ولكن

تكفيرهم كان أقسى ما في حملته التي أماتت الفلسفة في الشرق الإسلامي -  
فيما ظنّ المستشرق مونك + S. Munk ١٨٦٧ - وضعضعت التفكير  
الفلسفي في العالم الإسلامي وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين  
بأقتباسات من أرسطو أو ابن سينا أو غيرهما ، وانصرف المفكرون في  
المغرب الإسلامي عن الطبيعة وما بعد الطبيعة ، واتجهوا إلى العلوم العملية  
من أخلاق وسياسة - فيما يقول المستشرق دي بوير De. Boer ..

وليس بدعاً منه هذا الهجوم ، فإن علماء الكلام - فيما يقول البارون  
كارا دي قو Carra de Vaux في كتابه عن الغزالي ، قد زاولوا محاربة  
الفلاسفة منذ ظهرت مدارس الفلسفة ، لأن مذهبهم - بالغاً ما بلغ إخلاصهم  
في إيمانهم - خطرٌ يهدد الدين في رأي حماة ، لأنهم يعتزون بالعقل أكثر  
مما ينبغي .

ولكن من الإنصاف لهذا الرجل أن نقول إن الغزالي مع عدائه للعقل  
ومحاولته إبطال الفلسفة ، لم يحرم الفلسفة جملةً من غير تفصيل ، لأن  
« الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام : قسم يرجع النزاع فيه  
إلى اللفظ ، وقسم لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ، والقسم  
الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث  
العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان ، ثم يعقب قائلاً في تهافته  
« فهذا الغش ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون  
ما عده » . ثم إنه يشكو في « معيار العلم » وفي « المنقذ » من نفرة رجال  
الدين من الحساب والمنطق لجرد أنهما من علوم الفلاسفة الملاحدين ، وهو  
يقرر أن الرياضيات مفيدة في ذاتها ، وأنها في أصلها لا تتعلق بالدين نفيّاً  
أو إثباتاً ، وإن عاد فحذر مما ينجم عنها من آفات ، ينص عليها في المنقذ  
وفاتحة العلوم معاً .

ولم يكن الغزالي أول من اضطلع بالتصدي لمهاجمة الفلاسفة وتبيان

باطلهم ، فقد سبقه إلى ذلك « ابن حزم » في فصله ، و« الجويني » في برهانه في أصول الدين وإرشاده في قواعد الاعتقاد . . . وغير هذين من أسلافه ، ولكن الغزالي كان في حملته على الفلسفة وتفنيدها ألدعهم نقدا وأقواهم تأثيرا في نفوس الناس وعقول المفكرين معا ! وعلى نهجة سار الذين حاربوا الفلسفة ودعوا إلى اضطهاد أهلها ، وساعد هذا كله على ركود التفكير الفلسفي في الشرق الإسلامي ، بل لعل أثره قد امتد إلى الغرب الإسلامي حتى كانت محنة ابن رشد وإحراق كتبه وإصدار منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! بل بالغ المتأخرون من رجال الدين منذ القرن السابع للهجرة في التنفير من الفلسفة وأهلها حتى أصدر ابن الصلاح الشهريزوري المتوفى عام ٦٤٣ هـ فتوى دينية يحرم فيها الاشتغال بالفلسفة والمنطق تعليما وتعلما . . . !! ومضى في معاداة الفلسفة ابن تيمية الحنبلي ( المتوفى عام ٧٢٩ هـ ) وتلميذه ابن قيم الجوزية ( المتوفى عام ٧٥١ هـ ) وغيرهما من الحنابلة المتزمطين (١) .

### كانط والميتافيزيقا التفسيرية :

بل رفض الميتافيزيقا بمعناها التقليدي إمام الفلسفة العقلية في القرن الثامن عشر « كانط » + ١٨٠٤ Kant إذ استعرض العلوم الثلاثة المعروفة في عصره وهي الرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة ، فأعجبه الأولان وأرضاه الأساس الذي قاما عليه ، ولكنه ضاق بالميتافيزيقا التقليدية الدجاطيقية dogmatic التي لا تقبل مبادئها تحليلا ولا تحتتمل برهاناً ، وبمقدار اتفاق العقول في مجال العلم الرياضي والعلم الطبيعي بمقدار اختلافها بصدد ما بعد الطبيعة ، ومن أجل هذا أراد « كانط » أن يعرف

---

(١) انظر في تفصيل هذا كله كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢

شروط قيام العلم الصحيح حتى يعرف السبب في استحالة كسب معرفة  
ميتافيزيقية - وإن سلم بأن في الإنسان استعداداً طبيعياً للميتافيزيقيا من  
الناحية الخلقية .

وانتهى إلى أن العقل النظرى بطبيعته لا يستطيع أن يتجاوز معرفة  
ظواهر الأشياء إلى إدراك حقيقة الأشياء في ذاتها - وهو موضوع ما بعد  
الطبيعة - ومن أجل هذا أبطل الميتافيزيقا التقليدية التي تدعى قدرة  
العقل على إدراك موضوعات تتجاوز إدراك التجربة ، وهذا تتخطى الأشياء  
كما تبدو لنا إلى الأشياء في ذاتها ، من هنا استحالة قيام ميتافيزيقا نظرية في  
نظر « كانط » ، قرر هذا في عدة رسائل وضعها بين عامي ١٧٦٠ ، ١٧٧٠  
ثم عاد فأثبتته بوضوح وتفصيل في كتابه « نقد العقل النظرى الخالص » .

هذه هي الميتافيزيقا التقليدية التي تَوَخَّى إبطالها ، ولكنه صرح بأن  
الميتافيزيقا هي الفلسفة الحقيقية ، أو هي الفلسفة عينها ، لقد حرص على  
أن يقيم ميتافيزيقا نقدية تحليلية وظيفتها الكشف عن العناصر الأولية في المعرفة  
والعمل ، فقرر في كتابه « نقد العقل العملي » وجود الله وحرية الإنسان  
وخلود النفس ، باعتبارها « مسلمات » Postulates لا تدخل في نطاق العقل  
النظرى الذى لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز ظواهر الأشياء ، هي مسلمات  
العقل العملي وليس في وسع العقل النظرى أن يقيم الدليل عليها . . . . . حسبنا  
هذا فإن المقام لا يقتضينا الحديث عن الميتافيزيقا الكانطية ، ويكفى ما أسلفنا  
إشارة إلى خصومة « كانط » للميتافيزيقا التقليدية والأسس التي أقام  
عليها رأيه .

وليس من شأننا أن نخوض في هذه الحملات ، ولا أن نقف لتأريخها  
وتتبع تطورها ، فحسبنا أن نعرض موقف أكبر خصومها من أصحاب  
الزعة العلمية المتطرفة ، ونعنى بهم أصحاب الوضعية التقليدية والوضعية  
المنطقية المعاصرة ، وأن نعقب بمناقشتهم وبيان وجه الحاجة إلى الميتافيزيقا :

### موقف الوضعية التفكيرية (الكلاسيكية) من التفكير الميتافيزيقي :

أنكر المذهب الوضعي كل تفكير قبلي ميتافيزيقي ، واستبعد البحث في الغايات القصوى والعلل الأولى ، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبي ، وقد كان أوجست كونت + ١٨٥٧ August Comte إمام هذا المذهب وواضع اسمه ؛ ويقول G.H. Lewis في كتابه « فلسفة العلوم عند كونت » Comte's philos. of Sciences إن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعي جديد ، إن هدفها وضع نظرية اجتماعية عن طريق نظرية علمية — وقد أقرت ديناً إلهه الإنسانية<sup>(١)</sup> .

والوضعية تنتهي إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد استنفدت موضوعاتها وافتقدت ما يبرر وجودها ! كانت قائمة يوم كانت في الواقع مرادفة للعلم ! وكان الناس يتأثرون بأحلامها الباطلة ، ولكن العلم قد انفصل عن الفلسفة واستقل موضوعاً ومنهجاً ، ثم تشعب إلى علوم ، وتكاثر العلوم بتكاثر الموضوعات التي كشف عنها البحث ، فأصبحت فلسفة ما بعد الطبيعة غير ذات موضوع ! إذ اختفت من العقل البشري كما توارت من العالم الخارجي ، وتلاشت من البحث السيكلوجي بعد أن قام علم النفس التجريبي ، وتوارت من الأبحاث الطبيعية بعد أن استقام علم الطبيعة ، وقد ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت ضالة شريدة في نطاق ضيق . . . الخ . ودراسة

---

(١) انظر أيضاً Miss H. Martineau, Positive Philos. of Comte في جزئين

ترجمه للفرنسية Bordeaux

J.S. Mill, August Comte and Positivism

ترجمه للفرنسية Clémence

E: Caird, Social Philosophy and Religion of Comte

( ولا سيما الفصول الثلاثة الأولى وهي ثلاثة أرباع الكتاب ) .

تاريخها تحقّر من شأنها ، إذ أنها لم تستطع بعد انقضاء قرون على وجودها : أن تهتدى إلى حل نهائى عام لمشكلة ما ، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التى تصادفهم ، بل إن غايتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة ، وإذا نحن قارنا بين النجاح الذى أصابه العلم الوضعى ، وبين عجز العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة *à priori* لاحظنا أن كل شىء وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس فى مقدور العقل البشرى أن يدركه ، لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها ببعض الآخر .

والبحث العقلى فى موضوع المطلق Absolute لا طائل تحته ، لأن المعرفة البشرية نسبية ، ولا يحاول الوضعيون<sup>(١)</sup> أن يبرهنوا على نسبية المعرفة بتحليل العقل ونقده ، بل يدللون عليها بما توهموه تاريخياً للعقل ، فبرى « كونت » أن العقل قد مرّ بثلاث مراحل أو أدوار هى الدور اللاهوتى *théologique* والميتافيزيقى *métaphysique* والواقعى (أو الوضعى وهو الدور العلمى) *positif* وهذا هو قانون الأطوار الثلاثة :

فى الدور الأول كان العقل يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها ، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة الطبيعة ، وكان منهجه فى ذلك قائماً على الخيال ، فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المريئة — كالألهة والشياطين — وقد أثرت المعانى اللاهوتية

---

(١) P. Janet et G. Sèailles, p 20 - 22 ( فى النسخة الإنجليزية ج ١ ص ٢٣ —

٢٤ ) وقارن يوسف كرم فى « تاريخ الفلسفة الحديثة » ص ٣٠٠ — ٢ .

H. Calderwood, Handbook of Moral Philosophy p. 338. ff.

J. Martineau, Types of Ethical Theory vol. I Book II p. 394-512

وكذلك ص ٤١٠ و ٤٢٨ وما بعدها .

تأثيراً ملحوظاً في الحياة الخلقية والاجتماعية . وبدا هذا الدور حين استقرت الكتلكة وسادت سلطة الكهنة والملوك .

وفي الدور الميتافيزيقي يظل العقل يبحث كنه الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ، ويرد الظواهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها في باطن الأشياء وهي معاني مجردة ، بهذا خالف الدور اللاهوتي في أنه أحل المجرد مكان الشخص ، ووضع الاستدلال مكان الخيال ، أما المشاهدة ( الملاحظة ) فتحتل فيه مكاناً ثانوياً .

وفي الدور الثالث يتجنب العقل الطريقتين السالفتين في البحث موضوعاً ومنهجاً ، ويعدل عن البحث في أصل الكون ومصيره وعلله الخفية ، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها ، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع القوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، وقيمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال ولا من الاستدلال ، وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن السؤال : كيف حدث ؟ وليس عن السؤال : لماذا حدث ؟

بهذا نشأ العلم الوضعي الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى في تطوره إلى الكمال ، وكل موضوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل في نطاق العلم ، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ، ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التى لاتعالج بهذا المنهج لاتُحل ولا يتقدم التفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام في كلام ، ومن ثم يكون العلم الوضعي هو المجال الصحيح للعقل البشرى .

بهذا رفض المذهب الوضعي المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية ، دون أن يقرها أو ينقضها ، وسرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الاتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

وفد جاهد أتباع كونت في استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية الصورية عن الفلسفة وعلومها . واستعاضوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية ، وتركوا



الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج التجربة ، وانصرفوا عن البحث في كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها ، وتجلت جهودهم في الكثير من العلوم الفلسفية والجزئية ، وبدا هذا في كتابات رينان + ١٨٩٢ Renan في تاريخ الأديان ، ودوركايم + ١٩١٧ E. Durkheim في علم الاجتماع وليق برول + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl في علم الأخلاق ، وجوبلو + ١٩٣٥ E. Goblot في علم المنطق وريبو + ١٩١٦ Ribot في علم النفس وتين + ١٨٩٣ H. Taine في علم الجمال .

### تحرير في الوضعية المنطقية المعاصرة :

نمهد بكلمة عن الوضعية المنطقية المعاصرة ، نجلوها ما يحتمل أن يكون غامضاً منها ، عسى أن يساعد هذا على فهم موقفها من التفكير الميتافيزيقي :  
الوضعية المنطقية<sup>(١)</sup> اتجه فلسفي يهدف إلى هدم الفلسفة ! قصر أتباعه مهمة الفلاسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً ، متأثرين في هذا بالتجريبية البريطانية التي حاولت — منذ القرن السابع عشر والثامن عشر على يد لوك وباركلي وهيوم — أن تحدد معاني الألفاظ وتحلل العبارات ؛ وردّ هؤلاء الوضعيون المناطقة كل ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية ، واستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة متأثرين في هذا بالوضعية التي عرفت في القرن التاسع عشر على يد أوجيست كونت في فرنسا وإيرنست ماخ + ١٩١٦ E. Mach في النمسا ؛ ودعوا إلى رفض مناهج الاستنباط العقلي في غير العلوم الرياضية متأثرين بمناهج العلوم التجريبية كما تمثلت منذ منتصف القرن الماضي عند أمثال « هلمهولتز » + ١٨٩٤ Helmholtz وماخ وبوانكاريه + ١٩١٢ H. Poincaré وأينشتاين + ١٩٥٥ Einstein ؛ بل كان مرجع الفضل في مناهج هذه

---

(١) وتسمى بالتجريبية المنطقية أو العلمية Logical (or Scientific) positivism (or empiricism).

التجريبية المنطقية إلى تطور المنطق الرياضى وتحليل اللغة كما بدا عند أمثال « فريجة »<sup>(١)</sup> « ووايتهد » + ١٩٤٧ Whitehead و « برتراند رسل » و « فتنجشتاين » + ١٩٥١ Wittgenstein<sup>(٢)</sup> .

وكثيراً ما يتخذ مؤرخو الوضعية المنطقية كتاب « أصول الرياضة » Principia Mathematica الذى ألفه من ثلاثة أجزاء « برتراند رسل » و « وايتهد » نقطة بدء لتأريخ هذا الاتجاه<sup>(٣)</sup> ، إذ حاول المؤلفان فى كتابهما تحليل الرياضة وردها إلى مبادئ منطقية ، وإرجاع المبادئ بالمنطقية إلى عدة فروض تستنبط منها كل قوانين المنطق والرياضة جميعاً ، وبعد نشر هذا الكتاب بأمد غير طويل تصدى لنقده الفلاسفة والمناطق ، وكان أظهر نقاده أحد تلامذة رسل ، وهو « لودفيج فتنجشتاين » الذى فطن إلى قيمة هذا الكتاب كلبغة رمزية ، وإلى ضرورة إقرار علاقة ضرورية بين المنطق والتجربة لإمكان تطبيقه فى حالاتها ، فأدى به هذا إلى البحث فى طبيعة القضايا عامة وقضايا المنطق بوجه خاص ، فكان كتابه Tractatus Logico-Philosophicus الذى ظهر عام ١٩٢٢ وكتب مقدمته « برتراند رسل » واعتبر عند جمهرة المؤرخين أساس الاتجاه الذى التقت عنده « مدرسة فينا » Viennese Circle (or Vinna) التى صدرت عنها الوضعية (أو التجريبية) المنطقية ،

---

(١) F. L. Frege + 1925 رياضى ومنطق ألماني ، كان أستاذ الرياضة بجامعة بينا (من سنة ١٨٧٩ إلى ١٩١٨ وقد جهله أو أساء فهمه معاصروه ولكنه يعتبر الآن أعظم منطقى فى القرن الماضى غير منازع ، ويعتبر جورج بول ثانى مؤسس المنطق الرمزى كما سنعرف بعد .  
(٢) ولد فى النمسا ، واشتغل مدرس فلسفة بجامعة كامبردج من سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٩ ثم أستاذ الفلسفة ورئيس قسمها بهذه الجامعة منذ عام ١٩٣٩ وقد وقف الكثير من جهوده على إثبات أهمية اللغة ، ومع تأثيره العميق فى نشأة الوضعية المنطقية انخرفت آراؤه عن أسس هذا الاتجاه !!

(٣) صرح أتباع الوضعية المنطقية بأن « رسل » كان أحد الرواد الذين كشفوا المبادئ التى تميز وضعيتهم من مذاهب الوضعيين ، وظن « رسل » بدوره أنه ينتمى إلى زمرة هؤلاء الموضعيين المناطق ( انظر . Russell, Hist. of Western Philosophy, 1945 ) .

كان هذا - بالإضافة إلى أنه نقدٌ لكتاب أصول الرياضة السالف الذكر - محاولة لوضع قواعدٍ للغةٍ علميةٍ دقيقة ، وحلّة على الميتافيزيقيا باعتبارها خطأً مردّه إلى سوء فهم لمنطق اللغة .

ونشأت جماعة فيينا كجامعة منظمة عام ١٩٢٨ تحت قيادة « شليك<sup>(١)</sup> » وكان من أعضائها البارزين « رودلف كارنپ<sup>(٢)</sup> » و« برجمان Bergmann » و« هربرت فيجل » المولود عام ١٩٠٢ H. Feigl و« نيرا » + ١٩٤٥ O. Neurath و« ويسمان » + ١٩٥٩ F. Waismann وغيرهم ، ولما نزع هتلر إلى احتلال النمسا أخذ يتفرق أعضاء هذه المدرسة ، فرحل ويسمان ونيرا إلى إنجلترا - وكان يقيم بها فتجشتاين ، وأما فيجل وكارنپ فقد رحلا إلى الولايات المتحدة .

وكانت فلسفتهم تجريبية تقوم على مناهج التحليل المنطقي ، لأنها تدين بشطر كبير من اتجاهها إلى المنطق الرمزي وتحليله النقدي الذي أبان - على يد فتجشتاين وغيره - أن التجريبية يمكن أن تقوم على التحليل المنطقي وليس على التحليل النفسى - كما كان حال التجريبية على يد جون لوك وأمثاله من التجريبيين القدامى ، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن فلسفة جماعة فيينا تهدف إلى وضع فلسفة علمية جديدة ، كرجع لنظريات فتجشتاين ومحاولة لتفادى الصعوبات التي واجهتها وعجزت عن حلها .

---

(١) Moritz Schick قتله طالب بجامعة فيينا رمياً بالرصاص لأنه اعتقد خطأ أنه صرف عنه صديقه ! وبمقتله عام ١٩٣٦ انحلت جماعة فيينا وإن لبث اتجاهها العلمى قائماً .

(٢) ولد عام ١٨٩١ وكان مدرساً في جامعة فيينا فأستاذاً للفلسفة في جامعة براغ الألمانية ، ثم هاجر إلى أمريكا وعين أستاذاً للفلسفة بجامعة شيكاغو عام ١٩٣٦ ثم نقل إلى جامعة كاليفورنيا ، وقد شارك في نشر Journal of United Science وكان اهتمامه منصباً على المنطق الصورى وتطبيقه على مشاكل الأپستمولوجيا وفلسفة العلم ، ويبدو فضله خاصة في تطبيقاته لمناهج التحليل المنطقي على لغة الحياة اليومية ولغة العلم معاً - وهذا هو هدف التحليل المنطقي في الوضعية المنطقية .

وأدركت فلسفة هذه الجماعة منذ نشأتها في عام ١٩٢٨ تعديلات جوهرية  
كبيرة ، ولكن تقريرها الرسمي ينص على أن من أهدافها الرئيسية : وضع أساس  
مكين أمين للعلم ، والبرهنة على أن قضايا الميتافيزيقا لا تحمل معنى يمكن أن  
يوصف بالصواب أو بالخطأ ، على أن يكون المنهج الذي يُصطنع لتحقيق  
أهدافها هو منهج التحليل المنطقي الذي يهدف إلى تحقيق الوضوح في التفكير  
وإزالة اللبس والغموض عن ألفاظ اللغة وعباراتها<sup>(١)</sup> .

ولم تكن هذه الأهداف جديدة من كل وجه ، فقد سبق إلى محاولة  
تحقيقها — على وجه ما — مدارس أظهرها مدرسة الوضعيين في القرن التاسع  
عشر ، ولا يخطئ من يذكر الفلسفة العملية — البرجماتية الأمريكية — في هذا  
الصدد ، وقد كانت الفلسفة التحليلية علما على مدرسة كامبريدج — التي كان  
من أساطينها المعاصرين « مور » E. G. Moore و « برترند رسل » Russell  
و « ستينج » Stebbing و « بروض » C. D. Broad ولا يزال بينها وبين  
مدرسة المثاليين في أكسفورد نزاع عنيف .

ولكن كيف استبعدت الوضعية المنطقية الميتافيزيقا من مجال البحث  
العلمي ، وأبقت على التحليل المنطقي وحصرت فيه معنى الفلسفة ؟

### موقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقي :

(١) موازنة بين الوضعية التقليدية والوضعية المعاصرة :

عرفنا موقف الوضعية التقليدية من ما بعد الطبيعة ، فمن الخير أن نوازن  
الآن بينه وبين موقف الوضعية المنطقية المعاصرة ، لنرى مواضع اختلافهما  
ومواضع اتفاقهما :

---

(١) قارن J. R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism 1936. (Introduction).

تتميز وضعية « كونت » بثلاث خصائص ، واحدة منها هي التي تسلمت إلى وضعية فينا المعاصرة ؛ فأما الخاصية الأولى في وضعية القرن الماضي فتبدلت في جانبها العملي ، إذ أن صواب الأفكار متصل بمدى ما تحققه للإنسان من مصالح ، فالمقياس الرئيسي لكل ما هو علمي أصيل هو قيمة المعرفة في حياة الإنسان ، وثانيهما اهتمامها بالتطور التاريخي في مسائل التفكير ، وآخرها حرصها على المنهج التجريبي مصدراً للحقائق ، وهذه هي الخاصية الوحيدة التي تسلمت إلى مدرسة فينا وإن أدركها تطور على يد أعضاء هذه الجماعة .

اعتبر كونت وأتباعه العبارات الميتافيزيقية قضايا أقل وضوحاً من قضايا اللاهوت ، وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل استعصى حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعاً ، ومن ثمّ وجب رفضها ، والاكتفاء بقضايا المجال التجريبي ، لأنّ الثبوت من صحتها في حدود الخبرة الحسية ميسور لكل باحث ، ومن رأى الوضعيين أيضاً أن التفكير الميتافيزيقي عديم النفع .

هذا هو أساس الوضعية الفرنسية الكلاسيكية في موقفها من ما بعد الطبيعة ، أما التجريبية المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا على أساس يخالف هذا الأساس تماماً ، لا تقيم رفضها للقضايا الميتافيزيقية على أساس أنها عديمة النفع في حياة الإنسان ، ولا على أساس أنها لا تحتل برهاناً ولا تقبل حلاً ، ولكن على أساس أنها كلام فارغ nonsense لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو بالخطأ ، ليس ثمة عبارة ذات معنى لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها في حدود الخبرة الحسية ؛ أما منفعة المعرفة فلا قيمة لها عند جماعة فينا بأي وجه من الوجوه ، من هنا كان من الخطأ التوحيد بين وضعية القرن التاسع عشر ووضعية فينا المنطقية ، وإن لم توجد بينهما هوة سحيقة القرار ، لأنّ قولنا « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً ، لأنّ مثل هذا الانشغال عديم الجدوى » هذا القول يؤدي بنا في يسر إلى أن نقول : « لا تشغل نفسك بعبارات لا تقبل برهاناً لأنّ هذا الانشغال عديم المعنى ، شأنه شأن العبارات التي دعت إليه » .

ومع استثناء « ماخ » وقلة آخرين اعتُبر أكثر الوضعيين في القرن الماضي ما بعد الطبيعة مجموعة قضايا ذات معنى ولكنها لا تقبل برهاناً ولا جدوى من ورائها .

هذا إلى أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً — كما فعل كونت — لتبرر استبعادها للتفكير الميتافيزيقي ، فهي تؤثر معالجة جميع الأفكار على نمط واحد ، بصرف النظر عن مكانها من التاريخ ، ومن ثم بدا خلاف ملحوظ بين الاتجاهين ، فالمقياس الوحيد لقيمة الأفكار والمفاهيم عند الوضعية المنطقية إنما يكون بتحليلها منطقياً للتثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية ، أما عند كونت وأتباعه فيبدو التحليل التاريخي مقياساً لقيمة المعرفة — كما عرفنا عند الحديث على قانون الأطوار الثلاثة — وتبدو العلاقة الوحيدة المباشرة بين الوضعية القديمة والوضعية المعاصرة في اهتمام كليهما بالمنهج التجريبي ، باعتباره المصدر الوحيد لكل حقيقة ، ومع هذا فإن دواعي الاعتقاد فيه مختلفة في الحالين<sup>(١)</sup> — كما أشرنا منذ حين .

(ب) إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة :

وإيضاحاً للإشارات السالفة في إنكار التجريبية المعاصرة للتفكير الميتافيزيقي ، نضيف كلمة عن فكرتهم عن التحليل المنطقي للعبارات الميتافيزيقية ، وهو التحليل الذي أدى عندهم إلى استبعاد ما بعد الطبيعة من مجال البحث العلمي : كانت مهمة الفلسفة التقليدية النظر الشامل إلى الوجود اللامادي بما هو كذلك ، والبحث في لانهاية الكون ومكان الإنسان منه ، ومعرفة أصله ومصيره ، ودراسة قيمه المطلقة الثابتة في مجال الحق والخير والجمال ، فأشفق الوضعيون من هذه الادعاءات الضخمة ، وأنكروا إمكان التوصل فيها إلى حقيقة ، وكان شاهدهم على هذا أن التفكير في هذه المجالات مع قديمه لم يتقدم خطوة واحدة ، ولم يوفق أساطين الفلاسفة إلى وضع حل مقنع

لمشكلة من هذه المشكلات ، وعمد الوضعيون المناطقة إلى تحليل العبارات الميتافيزيقية ليتبينوا وجه الحق في أمرها ، وانتهت تحليلاتهم إلى استبعاد الميتافيزيقا من مجال البحث لأن قضاياها لا تحمل معنى - كما قلنا من قبل - وقنعوا بتحليلاتهم المنطقية وقصروا عليها مهمة الفلسفة ، فإذا يراد بالتحليل المنطقي ؟

لا يراد بالتحليل ما يقصده أهل اللغة بشرح المفردات وتحديد معاني الألفاظ ، وإلا كانت قواميس اللغة ومعاجمها كفيلة بتحقيق هذه الغاية ، إنما يراد بالتحليل المنطقي إزالة اللبس والإبهام عن الأفكار وبيان عناصرها واضحة جلية متميزة ، فالتحليل يتناول اللغة التي نستخدمها في حياتنا اليومية أو يصطنعها الباحثون في دراساتهم العلمية ، وبهذا التحليل يمكن التمييز بين العبارات التي تحمل معنى ، والعبارات الخلو من كل معنى .

إن القضية - في عرف المنطق التقليدي - هي كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وهي تبدو في نظر الوضعية المعاصرة على صورتين : قضية تحليلية تفسيرية ، وأخرى تركيبية تأييفية ، فلنعقب على كل منهما بكلمة حتى نتبين الأساس الذي أقام عليه الوضعيون المناطقة استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي :

القضايا التحليلية Analytic Propositions : هي أحكام أولية قبلية سابقة على التجربة كقولنا : الجسم ممتد ، الكل أكبر من جزئه ، ما هو هو (وهو مبدأ الهوية) . . . ومثل هذه الأحكام يصدق بها العقل متى عرف مفهومات حدودها ، وإنكار القضية التحليلية يتضمن تناقضاً ، فقولنا  $2 + 2 = 4$  - إذا اتفقنا على معاني حدودها كان إنكارها يعنى أن  $1 + 1 + 1$  لا تساوى مختصرها وهو رقم ٤ ! أى لا تساوى نفسها وهذا تناقض ، ومن هنا قيل إن القضية التحليلية صادقة على سبيل اليقين في كل الأحوال . . . حتى في المربخ !

ولما كانت القضية التحليلية تفسيرية ، يُستخرج محمولها من موضوعها  
بغير زيادة ، قيل إنها لا تنبئ عن علم جديد ، ومن هنا قيل إنها تحصيل  
حاصل *tautology* ويتمثل هذا النوع من القضايا في قضايا العلوم الصورية  
( وهى المنطق والرياضيات ) ومعيار الصدق فيها اتساق الفكر مع نفسه  
أى قانون عدم التناقض *Law of non-contradiction* .

أما القضايا التركيبية *Synthetic p.* فهى عبارات تزيد محمولاتها عن  
موضوعاتها ما ينبئ عن علم جديد ، ومن ثم كانت تحتل الصدق والكذب ،  
ومعيار الصدق فيها تطابقها مع الواقع — أى العالم الخارجى — وهى بعدية  
تكتسب بالتجربة مثل : الخط المستقيم أقصر بُعد بين نقطتين ، وتتمثل مثل  
هذه القضايا العلوم الطبيعية ، وميزتها إمكان التثبت من صوابها أو خطئها  
بالرجوع إلى الطبيعة ، وكل عبارة لا يتيسر التحقق من صدقها أو كذبها  
فى حدود الخبرة الحسية — حالا أو مستقبلا — فهى عبارة لا تحمل معنى<sup>(١)</sup> ،  
وسنعود إلى الحديث عن مبدأ التحقق فى التجريبية المنطقية عندما نعرض  
للكلام على مستويات الحق والباطل فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

وهكذا كانت القضية عند أتباع الوضعية المنطقية إما تحليلية كقضايا  
العلوم الرياضية وهى تحصيل حاصل — أو تركيبية كقضايا العلوم الطبيعية  
التي تنبئ عن علم جديد يتطلب التثبت من صحته اختباراً تجريبياً ، وما عدا

---

( ١ ) انظر : A. J. Ayer *Language, Truth and Logic*, 1949.

ولا سيما ص ٥ و ١٦ و ٣١ عن الأولى و ٩ و ١٠ و ٧٨ — ٩ .

M. Cornforth, *In Defence of Philosophy, against Positivism & Pragmatism*. (1950).

ولا سيما ص ١٩ وما بعدها عن موقف « آير » بوجه عام .

H. Feigl, *Logical Empiricism* (in : *Twentieth Century Philos.*, 1947.

Pap, (Arthur), *Elements of Analytic Philosophy*, 1949.

B. Russell, *Hist of Western Philos.*, 1948. ch. XXX I., p. 857 ff.

د . زكى نجيب محمود : خرافة الميتافيزيقا .



هذين النوعين من العبارات يُعدّ في نظر الوضعيين المناطقة أقرب إلى التعبيرات العاطفية الانفعالية منه إلى المعرفة العلمية ، ومن ثم كان في نظرهم كلاماً فارغاً لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تُستبعد من مجال البحث العلمي العبارات الإنشائية عند النحويين — كالأمر والنهي والتعجب والاستفهام — كما تُستبعد قضايا القيم ، وهى العبارات التى تعبر عما ينبغى أن يكون فى مجال الخير والحق والجمال ، لأن « ما ينبغى أن يكون » ليس بكائن بالفعل بحيث يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، وسنعود إلى بيان هذا فى الباب الرابع — كما تُستبعد قضايا الميتافيزيقا التى قد تُعدّ فى نظر النحويين مثلاً عبارات مفيدة تتألف من مبتدأ وخبر — كقولنا : النفس خالدة ، الله موجود ، الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية ... هذه العبارات لا تعتبر فى رأى المناطقة الوضعيين قضايا بالمعنى الذى أسلفناه ، لا تدخل فى مجال القضايا التحليلية لأن محمولاتها ليست متضمنة فى موضوعاتها ، ولا هى تساويها بحيث تعتبر تفسيراً لها ، ومن ثم لا يمكن اعتبارها تحصيل حاصل ، ولا تدخل فى نطاق القضايا التركيبية لأن التثبت منها بالخبرة الحسية مستحيل ، فليس فى العالم الخارجى كائن يخضع للحس اسمه النفس ... الخ . إن « الوقائع التى تعبر عنها مثل هذه العبارات لا ييسر الكشف عن حقيقتها ببرهان منطقي ولا بأى منهج تجريبي ، ووراء مناهج الاستدلال المنطقي والمنهج التجريبي لا يوجد منهج آخر يمكن اصطناعه للتحقق من صدق العبارات — فيما يروى عن الوضعيين المناطقة « وينبرج » فى الفصل الذى عقده على موقفهم من استبعاد الميتافيزيقا<sup>(١)</sup> أما مناهج الحدس والاستنباط العقلى التى اصطنعها الفلاسفة العقليون فى إقامة مذاهبهم الميتافيزيقية فمرفوضة أصلاً فى نظر هذه التجريبية المنطقية .

\* \* \*

٧ ولكن الواقع أن نواة هذه التجريبية المنطقية في مهاجمتها للتفكير الأولى الميتافيزيقي واهتمامها بالرياضيات ، قد عرفت منذ قرنين من الزمان ، فإن « دافيد هيوم » + ١٧٧٦ هو جد الوضعية المنطقية في هذا الصدد غير منازع ، إذ صرح في كتابه « بحث في العقل البشرى » — منذ قرنين من الزمان — برفض التفكير القبلي أداة لكشف أسرار الكون المحجب ، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يُطمأن إلى صحته ، ويقول كلمته التي تتردد صداها عند المعاصرين من الوضعيين : إذا عرض لنا أى كتاب في اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وجب أن نسأل أنفسنا : هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد ؟ فإذا كان الجواب سلباً فلنسأل أنفسنا : هل يقوم على التفكير التجريبي الذى يتناول حقائق الواقع في هذا الوجود ؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقى بالكتاب إلى النار ونحن آمنون ، (Commit it then to the flames) إذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والوهم والخداع (١) .

وقد راق هذا النص دعاء الوضعية المنطقية لأنهم ينكرون كل معرفة أولية قبلية ، ويردون العلم الصادق إلى التجربة أو الرياضة ، ولهذا يقتبس « كارنپ » Carnap النص السالف الذكر ويعقب عليه قائلاً : ونحن على اتفاق مع هذا رأى الذى يرويه « هيوم » ، وخلاصته مترجماً إلى لغتنا — أى لغة التجريبية المنطقية — أن قضايا العلوم الرياضية والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى ، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى (٢) .

هذا هو موقف « كارنپ » فى أمريكا ، وما أشبهه بموقف آير A.J. Ayer

(١) D. Hume An Enquiry Concerning Human Understanding, Part III. Sec XII. والنص موجود فى Barnes p. 25 . وكذلك فى آير وكارنپ كما سنعرف بعد قليل .

(٢) Sir W. D. Ross, Foundations of Ethics (1939) p. 30 - 31.

R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax p. 36.

زعم الوضعية المنطقية اليوم في إنجلترا ، فإنه يورد النص السالف ثم يعقب عليه تعقيماً أقل تواضعاً إذ يقول : أليس هذا هو صورة بلاغية لنظريتنا المنطقية في أن الجملة التي لا تعبر عن قضية صادقة من الناحية الصورية — الرياضية — ولا عن قضية تجريبية ، تتجرد من كل معنى (١) ؟

وإذن فقضايا العلوم إما أن تكون أولية بديهية وعندئذ تكون تحصيل حاصل ، أى لا تنبئ عن علم جديد ، أو تكون فروضاً تجريبية توصلنا إليها بالتفكير عن طريق المشاهدة ، وتكون ذات معنى يمكن التثبت من صحتها بالخبرة الحسية (٢) .

هكذا ادعت الوضعية المنطقية أنها فلسفة علمية (٣) ورفضت النظر الميتافيزيقي ومناهجه (٤) ، لأنها أنكرت كل تفكير أوّلى قبلى سابق على التجربة *a priori* — في غير الرياضيات — ولأن الميتافيزيقا تستخدم ألفاظاً تحمل معانى اتفق عليها بين الناس ، فهى تتحدث عن موجودات لا وجود لها في الحس فلا يمكن التثبت منها بالتجربة ، ولهذا ذهب هؤلاء الوضعيون إلى أن القضايا الميتافيزيقية عديمة المعنى لأنها لا تحمل صدقا ولا كذباً ، ومن هنا كانت عبثاً صيانياً ، فكل معرفة لا تقوم على المنهج التجريبي المحض لا ترتقى إلى مرتبة العلم ، لأن العلم لا يقرر شيئاً إلا بالقياس إلى الواقع ، ولا يقنع بوصف الأفكار أو تصور الخواطر ، ولا يعتمد على التأملات العقلية ولا يستريح لإدخال النزعة الذاتية في البحث ، إنه لا يقنع بغير التعبير عن الواقع وإخضاعه لحك الملاحظة والتجربة وهذا ما لا يتيسر في البحث الميتافيزيقي (٥) .

(١) A. J. Ayer, op. cit., p. 54.

(٢) W. D. Ross, op. cit, p. 30 - 1. قارن

(٣) انظر في تفنيد هذه الدعوى وبيان تهافتها Cornforth. In Defence of

Philosophy, Against Pragmatism and Positivism ص ١٠ .

(٤) قارن A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) الفصل الأول،

وخصوصاً ص ٣٤ وما بعدها .

(٥) قارن : Cornforth, op. cit, p. 20 — 21 ( في شرحه لموقف آير ) .

إن الفلسفة — في نظر هذه التجريدية العلمية — تحليل لغوى ، وتَشَبَّهَتْ من مدلولات الألفاظ باستفتاء الطبيعة ، وليست وصفاً « للأشياء بالذات » لأن هذه الألفاظ ليس لها مدلولات مصطلح عليها بين الناس ، فإذا كان ما بعد الطبيعة بحثاً في الوجود بما هو كذلك ، فإن الوضعية المنطقية لا ترى غير موجودات محسوسة موجودة في الواقع ، وليس ثمة شيء اسمه « وجود بما هو كذلك » يمكن التثبت منه بالملاحظة أو التجربة ، فالتعبير إذن لا يدل على شيء يمكن التثبت منه ، ومن ثم يوصف بأنه صواب أو خطأ ، بل هو تعبير لا يحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ؛ من العبث إذن أن يقال إن مهمة الفيلسوف وضع مذهب يقوم على منهج الاستنباط العقلي الذي يبدأ بمسلمات تُفترض صحتها مجرد افتراض — فيما يقول هؤلاء .

بهذا استبعدت الوضعية المنطقية ما بعد الطبيعة من مجال البحث ، لأن عباراته لا تدخل في نطاق القضايا التحليلية ولا في مجال القضايا التركيبية ، وإنما هي كلام خلو من كل معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، ولم تقصد الوضعية إلى إقامة نظريات فلسفية جديدة ، بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقي ، إنها تنفر من الغموض والإبهام ، وترى أن ما يتعذر إيضاحه يجب إهماله ، لأن اللغة الواضحة هي وحدها لغة العلم ، ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم ، هي الكشف عن التركيب المنطقي للغة ، فإذا أدت الفلسفة — بهذا المعنى التحليلي — مهمتها ، أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى ، وأن الشعر كلام فارغ ، وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد خداع ! فيما يروى عنهم « بارتزر » .

حسبنا هذا بياناً لموقف الوضعية المنطقية من التفكير الميتافيزيقي ، بالإضافة إلى ما قلناه عنها في حديثنا عن موقف أتباعها من معنى الفلسفة<sup>(١)</sup> ، وما سنقوله عن « مبدأ التحقق » عند دعايتها عند ما نعرض لمقاييس الحق والباطل<sup>(٢)</sup> .

(١) انظر ص ٥٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) في الفصل الثاني من الباب الرابع من هذا الكتاب .

### مناقشة خصوم الميثافيزيقا :

على النحو السالف الذكر كانت حملات النقد والسخرية التي شنها على التفكير الميثافيزيقي البارزون من خصومه ، ولعل من حقنا أن نقول إن ما صدر من هذه الحملات عن جهل أو تعنت ، لا يستحق أن نقف عنده لنكشف عن تهافته ، ونبين عن موطن الخطأ فيه !

أما عن موقف الشكاك وأثره في الحيلولة دون قيام العلم والفلسفة ، فحسبنا اقتناعا بتهافته ما ذكرناه في الفصل السالف عن موقف « أرسطو » من شك السوفسطائية ، ومهارته في تفنيد حججهم ، والكشف عن مغالطاتهم<sup>(١)</sup> ، بل يكفيننا ما سنذكره عن موقف « ديكرت » من شكاك القرن السادس عشر ، وقدرته على تقويض اتجاههم وإبطال حججهم<sup>(٢)</sup> .

وحسبنا أن نقف لمناقشة خصوم الفلسفة من العرب ، في العصور الوسطى ، وخصومها من الوضعيين والوضعيين المناطقة في الغرب :

### مناقشة خصوم الفلسفة من العرب :

إن نظرة المتزمين من رجال الدين إلى الفلسفة ، لا تمثل رأى الإسلام في النظر العقلي ، ولا تعبر عن موقفه من حرية الفكر ، فقد كفل الإسلام للعقل حرية في مزاولته وظيفته في التأمل والنظر ، وليست الفلسفة إلا نتاج التأمل في طبيعة الوجود وحقيقة الموجودات ؛ وقد امتدت حرية الفكر في الإسلام حتى شملت حرية الاعتقاد ! قال تعالى في كتابه العزيز « وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »<sup>(٣)</sup> وحرّم إكراه

(١) انظر ص ٢٣٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) انظر ما سنقوله عن « بعض أساليب التيقن » في الفصل الأول من الباب الثالث في هذا الكتاب .

(٣) سورة الكهف آية ٢٨ .

الناس على اعتناق الإسلام نفسه ! قال تعالى : « لا إكراه في الدين ، قد تبين  
الرشد من الغي . . . » (١) ، وفي ضوء هذا أطلق القرآن حرية النظر ،  
وسجّل على المتزمتين إثم ما يقولون ، بل جعل رسول الله مبلّغا ومذكرا ،  
لا مسيطرًا ومهيمنًا « فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » (٢) .

وليس غريبا بعد هذا أن يلاحظ المتتبع لتطور الفكر الفلسفي في تراث  
العرب ، ما لاحظته المستشرق « جولدتسيهر » + Goldziher ١٩٣١ من أن  
حملة المتزمتين من رجال الدين على المنطق لم تمنع من أن تحتل متون المنطق  
مكاتها في التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية ! ولم تحلّ دون أن يستند  
علم الكلام في إقامة قواعده ومقدماته وتطوره إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية  
— ولا سيما منذ أيام الفخر الرازي ! بل إن حملة هؤلاء لم تمنع المتزمتين من  
المللحين من أمثال زكريا الرازي وابن الراوندي ممن هاجموا الأديان وتناولوا  
حتى على القرآن الكريم !! وإن كانت الحملات السالفة الذكر قد ساعدت  
على جمود التفكير الفلسفي ، وأدت إلى إيذاء الكثيرين من أهله .

أما حملة الغزالي فقد يكون من المفيد في التعليق عليها أن نقول إن  
كل ما قاله في تكفير أرسطو ومن ذهب مذهبه ، يمكن أن يقوله أى فيلسوف  
مسيحي ! ومع ذلك فقد كان القديس توما الأكويني — أعظم الفلاسفة  
المشائين في العصر المدرسي — أكبر من وفقوا بين فلسفته وقواعد العقيدة  
المسيحية ، فاتخذته الكنيسة الكاثوليكية مذهبها الرسمي حتى اليوم ! بل جدّ  
فلاسفة الإسلام في محاولة التوفيق بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية وأبدوا  
في هذا أصالة لا تحصى ، وكان في مقدمة هؤلاء ابن رشد الذي سُمّي بالشارح  
الأعظم ؛ وحقبة إن هذا كله لا يكفي لإبطال حملة الغزالي وإثبات تهاقها ،  
ولكن ما الرأى في أن تاريخ الفلسفة يعرف كثيرين من الفلاسفة —

(١) سورة البقرة آية ٢ .

(٢) سورة الغاشية آية ٨٨ .

كديكارت في الغرب والغزالي نفسه في الإسلام — جاءت فلسفتهم على اتفاق مع الوحي الإلهي ، وتأييد عقلي لحقائقه<sup>(١)</sup> ؟ ! ألا يكون من الظلم أن تحمل الفلسفة كلها وزر ما قاله بعض الفلاسفة ممن ندّوا عن تعاليم الكتب المقدسة ؟

حسبنا هذا تعليقاً موجزاً على موقف خصوم التفكير الميتافيزيقي من مفكرى الإسلام ، ولنقف قليلاً لمناقشة الوضعيين والوضعيين المناطقة الذين يُعدّون اليوم أخطر خصوم التفكير الميتافيزيقي :

### مناقشة المذهب الوضعي في رفض ما بهر الطبيعة :

إن الوضعيين يرون أن العلم يستوعب جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولا يدع للفلسفة مجالاً للبحث ، ويحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التي يمكن أن تُعالج بمناهج البحث التجريبي . ومن الحق أن نقول مع بعض مؤرخيهم من أمثال « چاينيه وسيای » إنهم يحرمون على الإنسان ثمار شجرة المعرفة ، ولكن مامن شك في أن العقل البشري سيواصل بحثه عن الفاكهة المحرمة ! ولن يتوقف العقل عن البحث والنظر لأن التفكير وظيفة طبيعية للعقل ، والعقل ينساق بفطرته إلى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة الحسية ؛ إن وراء العالم المحسوس عالماً لا يخضع لمناهج التجربة ، كطبيعته الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة ، والبحث في هذا العالم من شأن الفلسفة لأنه لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجه .

بل إن المعرفة العلمية نفسها تفتقر إلى أساس فلسفي ، فإن الفلسفة هي التي تقوم بتفسير الملاحظة وغيرها من مقومات العلم ، وأساس الأبحاث العلمية فروض يقبلها العلم دون أن يتعرض للبحث فيها ، والفلسفة هي التي

---

(١) انظر في هذا مفصلاً كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

تتناول هذه الفروض بالبحث والتدليل ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل ؛ ولو أن عمل العلم الوضعي قد كل لظل العقل الإنسانى يتطلب علماً لكل whole للمطلق absolute للضرورى necessary علماً بالمبادئ والعلل ؛ والمعرفة العلمية لا تكفى لحل المشاكل التى تواجهها . بل إن العلم نفسه ليس إلا حقيقة من الحقائق التى تعالجها الفلسفة — فى نظرية المعرفة — كيف يكون العلم ممكناً ؟ وتحت أى ظروف نتصور هذا العالم ؟ وما أدوات العلم وما طبيعته ؟ . . . الخ . إننا نحتاج إلى علم العلم ، إلى تحليل العقل وقوانينه ، وهذه كلها موضوعات تدخل فى مجال ما بعد الطبيعة .

قلنا إن العلم يعتمد على الملاحظة والتجربة ، ولكن ليس معنى هذا أن كل معرفة تكتسب بالملاحظة والتجربة تكون علماً<sup>(١)</sup> ، والعلم لا يدرس الموضوعات التى لا تخضع للتجربة ، كطبيعة الأشياء ومبداها ومصيرها ، ومنهج الفلسفة عقلى ومسائلها أعم من مسائل العلم ، والعلم يستبعد كل الموضوعات التى تسمو على المشاهدة والتجربة ، ولا تكفى الجزئيات لقيام العلم ، فهو يقوم على الكلى ، والوضعية تعتمد على التجارب الجزئية وهذه لا تكفى لتفسير الكلى وما ينجم عنه من حكم وقياس استقراء ، والعلم يستخدم المبادئ الكلية — كمبدأ العلية أو الحتمية — مع أنها لا تكتسب بالتجربة . . .<sup>(٢)</sup> . وسنعود إلى بيان هذا عند الحديث على وجه الحاجة إلى الفلسفة الميتافيزيقية .

وقانون الأطوار الثلاثة عند « كونت » أدخل<sup>٣</sup> فى باب التفكير الفلسفى الميتافيزيقى منه فى باب العلم الوضعى ، وهذا إلى جانب خطئه الذى يشهد به استقراء تاريخ الفكر ، فالتجربة تشهد بأن الأدوار الثلاثة قد توجد فى الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنة بعضها ببعض ، فقد يقبل الفرد أو الجماعة

( ١ ) لأن العلم لا يكون إلا باكتشاف القوانين العامة التى تعتبر الجزئيات المحسوسة تطبيقاً لها ، فيما يقول رسل انظر ص ١٦٤ من هذا الكتاب .

( ٢ ) P. Janet et G. Sèailles L' Hist. de la Philos. p. 22 - 4 . ( فى النسخة

الإنجليزية ج ١ ص ٢٤ - ٦ ) .



تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض المشاكل التي تواجهه مع اعتقاده،  
بالعلم الوضعي الواقعي ونتأججه !

والملاحظ أن الدور الأول الذي يقولون إنه يتمثل في عصر ما قبل التاريخ  
وبدء العصر التاريخي قد اخترعت فيه صناعات عن طريق المشاهدة ومعرفة  
طبائع الأشياء ؛ وفي الدور الفلسفي الذي يقال إنه شمل العصور القديمة قد  
وجدت فيه مشاهدات فلكية ومدنيات شرقية ، وعرفت هندسة إقليدس  
وطب أبقرات وطبيعات أرسطو وكيمياء العرب وطبهم<sup>(١)</sup> . وفي الدور  
الوضعي الذي يقال إنه يتجلى في العصور الحديثة وُجد كثرة من دعاة الأخلاق  
والدين والتأمل الميتافيزيقي<sup>(٢)</sup> .

وإذن فليس في تاريخ العقل البشري ما يثبت أن مرحلة التفكير الفلسفي  
تسبق مرحلة التفكير العلمي ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الفلسفة  
التي تبدأ حيث ينتهي العلم تكمل العلم ، وأنها كما قلنا تكمل ضرورة له  
بالإضافة إلى أنها — فيما يقال — قبة في بناء لا ينتهي<sup>(٣)</sup> .

إذن فن التجني أن يقول الوضعيون إن الفلسفة قد استنفدت موضوعاتها  
وأصبحت غير ذات موضوع ، وأن من الممكن بل من الضروري أن نستغني  
عنها اكتفاءً بالعلم ومناهجه .

### مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها لما يعر الطبيعة :

تستند التجريبية المنطقية في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال  
البحث العلمي إلى مبدأ التحقق Principle of Verification ويراد به القول  
بأن معنى القضية هو طريقة التحقق من صوابها — عملياً أو نظرياً — فإلعبارة

(١) بل يعترف « كونت » في دروسه في الفلسفة الوضعية بأن أرسطو كان أول من  
شرع في نقل الفلسفة من دورها الميتافيزيقي إلى دورها الوضعي وتابيه في ذلك فلاسفة الإسكندرية

(٢) قارن مع المصادر السالفة 9. p. cit. Cornforth,

(٣) G. W. Cunningham, p. 77 - 80 and 82.

التي يستحيل التثبت من صوابها أو خطئها في حدود الخبرة الحسية تكون غير ذات معنى ، ومن هنا كان مبدأ التحقق مقياساً تحدّد به معاني العبارات ودلالاتها ، وغايته ربط القضايا بالواقع كطريقة لاختبار معناها ، ولما كان من المتعذر ربط قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية ( كالجمال والأخلاق ) بعالم الواقع المحسّس ، استبعدت هذه القضايا من مجال البحث العلمى ! هذا هو مبدأ التحقق في التجريبية المنطقية ، وسنعود إلى الحديث عنه بشيء من التفصيل في الفصل الثانى من الباب الرابع .

وكلمة معنى لها عند الأستاذ « آير » - إمام الوضعية المنطقية في إنجلترا اليوم - استعمال صحيح واحد ، هو المعنى الذى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية ، ومع أن هذا غير صحيح إلا عند جماعة الوضعية المنطقية التى ينتمى إليها « آير » فإننا نسلم جدلاً بأن المعنى لا يكون إلا حيث يتيسر التحقق من صوابه بالحس ، وفي ضوء هذا نفهم العلاقة بين المعنى وإمكان التحقق منه ، يقول « بارنز » أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة درهام : إن مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية ( وهو الذى يقول : إن القضية التى يمكن التحقق منها بالرجوع إلى الواقع ، هى وحدها ذات معنى )<sup>(١)</sup> هذه العبارة قضية تحليلية ! لأن محمولها متضمن في موضوعها ، والقضية التحليلية باعتراف الوضعيين المناطقة أنفسهم تحصيل حاصل Tautology وهذا المعنى لا يصلح هذا المبدأ أن يكون مقياساً لاختبار القضايا ، إذ يجوز أن تكون القضايا ذات معنى لا يتيسر التثبت من صوابه بالخبرة الحسية ، وبهذا ينهار أساس الوضعية المنطقية !

ولم ينفرد الدكتور بارنز باعتبار مبدأ التحقق فارغاً من المعنى ، فقد ذهب إلى ما يشبه هذا الفيلسوف التحليلي « برترند رسل »<sup>(٢)</sup> و « كارل بوبر » Karl Popper أستاذ الفلسفة والمنطق في مدرسة الدراسات الاقتصادية .

( ١ ) W. H. Barnes, Philosophical Predicament, 1950, p. 116 - 17.

( ٢ ) Bertrand Russell, Logic and Knowledge, p. 375.

بجامعة لندن<sup>(١)</sup> ، فصرح بأن الوضعيين المناطقة يقولون إن الجملة إذا لم تكن قضية تحليلية ولا تركيبية ، كانت خالية من المعنى ، ويعقب قائلاً : إن قولهم هذا لا يدخل في أحد فرعى هذا التصنيف ، فلا هو قضية تحليلية ولا تركيبية ، ومن ثم يكون فارغاً من المعنى !

ولا يجوز أن يقال في الرد على هذا إن المبدأ لا يطبق على نفسه ، فقد كان يمكن قبول هذا الاعتراض ، لو أن تطبيق المبدأ على نفسه ، يؤدى إلى تناقض ظاهرى Paradox كأن يقال : كل حكم عام خاطئ ، فنقول : وهذا نفسه حكم عام ، وبالتالي يكون خاطئاً ! أو قول « إيميندس » الكريتي : « كل الكريتيين كذابون » وهو نفسه كريتي ، فحكمه السالف كاذب ، فليس كل الكريتيين كذابين ! ... وهكذا ؛ متى أدى تطبيق الحكم على نفسه إلى مثل هذا التناقض جاز استثنائه من هذا التطبيق ، ولكن ليست هذه هى الحال في مبدأ التحقق الذى أقامت عليه الوضعية المنطقية فلسفتها ، ومتى سقط هذا المبدأ انهارت هذه الفلسفة كلها تبعاً لذلك !!

فالعبارات يجوز أن تكون ذات معنى في استعمال آخر لا يُقصد به المعنى الذى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية وحدها - ومع أن « آير » يبدو أنه يرى إمكان وجود استعمالات أخرى صحيحة للفظ « معنى » إلا أنه لا يزال يعتقد أن العبارات التى تحمل معنى في غير الاستعمال الحسى ، لا يمكن أن تكون صادقة ولا كاذبة ، وإذن فيمكن القول بأن مبدأه حتى إذا كان ذا معنى في استعمال من هذه الاستعمالات التى لا يقرها ، فإنه لا يكون صادقاً ولا كاذباً ، وفى هذا تناقض ، إذ أن « آير » وهو يرشدنا إلى نوع العبارات التى تحمل معنى ، يقرر قضية - كمقياس لاختبار العبارات - لا تحمل بدورها أى معنى ، أو لعلها ذات معنى من نوع لم يصفه إطلاقاً ، ويعتقد أنه لا يتصل بالحق

أوبالباطل . . . وهكذا ينهار أساس الوضعية المنطقية — فيما يقول  
بارنز<sup>(١)</sup> وبرتراند رسل وغيرهما من نقاد هذه الوضعية .

بل لقد قيل في هذا الصدد إن القوانين العلمية التي تستحوذ على إعجاب  
الوضعيين المناطقة ، هي مجرد تعبيرات عقلية مجردة لا تشير إلى مدلول حسي  
في عالم الواقع ، فهي تعتبر تمثيلاً مع منطقتهم — عبارات فارغة لا تحمل معنى !!  
وقد فصل أتباع الوضعية المنطقية بين العلم والفلسفة — بمعناها التقليدي —  
بسياج يستحيل اجتيازه ، ومع أننا جربنا في هذا الكتاب على التفرقة بين العلم  
والفلسفة موضوعاً ومنهجاً — كما فعل الكثيرون من كبار الفلاسفة والمناطقة  
المعاصرين من أمثال كارل بوبر — إلا أن الفصل بينهما عند هؤلاء الوضعيين  
أساسه أن ما على يمين الخط الفاصل هو وحده الجدير بالإعجاب والتقدير ،  
وأن ما على يسار هذا الخط كلام فارغ لا يحمل معنى ! لكننا قلنا — ونعود  
إلى القول بأن الخلاف بين العلم والفلسفة أساسه أن لكل منهما موضوعه  
ومناهجه الملائمة لموضوعه ، فموضوع العلم هو الجزئيات المحسوسة ، ومنهجه  
الاستقراء الذي يستهدف وضع القوانين التي تفسر الظواهر ، وموضوع  
الفلسفة ما وراء الجزئيات المحسوسة من حقائق لا يتيسر البحث فيها بغير  
المناهج العقلية ، وهذه التفرقة لا تعني انفصال كل منهما عن الآخر ، إن  
مرجعها إلى شغف العصر الحديث بالتخصص — تخصص كل طائفة من العلماء  
والفلاسفة لدراسة الموضوعات وفاقاً لطبيعتها ، ونوع المناهج الملائمة  
لدراستها ، والتفرقة بعد هذا لا تمنع قط من قيام التعاون بين العلم والفلسفة  
على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره ، والتعرف إلى طبيعة الإنسان  
وحياته ، توطئة للإفادة من هذه الكنوز من حقائق العلم والفلسفة في خدمة  
الإنسانية وإسعاد أهلها ، أما أتباع الوضعية المنطقية فقد هدموا الفلسفة  
واستبعدوا قضاياها من مجال البحث ، وأخذوا يرون إلى العلم بإعجاب !

ولكنهم شعروا بالعجز عن اللحاق بموكب العلماء ، فقتنوا بمهمة الهدم زاعمين أن في موقفهم التحليلي خدمة للعلماء ! وهم بقصرهم الفلسفة على التحليل المنطقي تجاهلوا الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة منذ أقدم العصور ، وقد قيل بحق إن أصحاب الفلسفة التحليلية - مع دقتهم ونشاطهم - يعوزهم الشعور بالتبعة الاجتماعية ، لأنهم ينسون أن للفلسفة وظيفة اجتماعية تتمثل في تخمير أفكار الحياة اليومية ، ومن يعين النظر في الموضوعات التي تعالجها الفلسفة التحليلية ، لا تهزُّ مناقشتها التافهة التي لا تحمل - من الناحية الاجتماعية - معنى . . . ! وهؤلاء التحليليون يعترفون بأن فلسفتهم لا تؤدى نفس الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها الفلسفة التقليدية منذ الماضي السحيق ، وإن كانوا يحذرون من خطر المبالغة في تصور التأثير الذي كان لمذاهب الفلسفة التقليدية على مجرى التاريخ البشرى ، وإن تعذر عليهم أن ينكروا تأثيرها في الكثير من الحركات الاجتماعية ، إلا أنهم مع هذا الاعتراف يقولون إن لفلسفتهم تأثيراً غير مباشر على الحياة الاجتماعية ، لأنها تقي الناس والعلماء شر اللبس الذي ينشأ عن سوء استخدام العبارات اللغوية وتساعدتهم على التعود على التفكير الذي يمتاز بالدقة والوضوح ، وهذا بالإضافة إلى أنها تخدم العلم الذي يستخدم مفهومات ومبادئ لا يستطيع تمثيلاً مع متقضيات مناهجه أن يعرض لبحثها وإزالة الغموض الذي يلابسها ، ومع ذلك يعترف أصحاب الفلسفة التحليلية بتأثير الفلسفة التقليدية المباشر على مجرى التاريخ الإنسانى كما أشرنا من قبل (١) .

والملاحظ أن مجال البحث عند أتباع الوضعية المنطقية قد اقتصر على ما يمكن رده إلى الخبرة الحسية لإمكان اختباره في حدودها ، بالإضافة إلى أنهم اعتنقوا رأى هيوم في ردّ الانفعالات والمشاعر إلى انطباعات حسية impressions ومن ثم كان الحس أداة الإدراك الوحيدة ، وكل ما لا يدخل

فى نطاق الواقع المحس أو لا يمكن رده إلى مجاله ، لا يصلح موضوعاً لبحث علمى ، وبهذا خالفوا الحدسيين والعقليين فى اتخاذ الحدس أو العقل أداة للإدراك اليقيني ، إذ لا يعقل - طالما كان موضوع البحث هو الموجودات المحسوسة - أن يحى إدراكها عن طريق موجودات غيبية . . ! ومع تسليمنا بإمكان اتخاذ الخبرة الحسية أداة للمعرفة الصادقة ، نرى أن وراء العالم المحسوس عالماً من الحقائق يتعذر إدراكه بغير العقل ، فالقول بالحس أداة وحيدة لإدراك الحقائق ، ومعياراً أقصى لاختبار العبارات ، فرضٌ تعسفى يستمسك به هؤلاء الوضعيون من غير دليل ، إنهم يضعون أنفسهم فى دائرة مغلقة - هى القول بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث ، وبالحس أداة وحيدة لإدراكه - فإذا قيل لهم إن وراء الواقع عالماً آخر من الحقائق ، قالوا : وهل يدرك هذا العالم بالحس . . ؟ وإذا قيل لهم إن هناك إلى جانب الحواس أدوات للإدراك ، قالوا : وما حاجتنا إليها إذا كانت موضوعات البحث الوحيدة - وكلها تدخل فى نطاق الواقع المحس - يمكن إدراكها عن طريق الحس . . ؟ وهم فى داخل هذه الدائرة المقفلة يتولاهم تعصب - لدائرتهم المقفلة - لا يتفق مع أبسط مقتضيات المنهج العلمى ؛ ثم هم بعد هذا يرون - من فرط الرضا عن اتجاههم ، شأنهم فى هذا شأن المتعصبين فى أى مجال - يرون أن يحجروا على العقل ، فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير فى مصير الإنسان ، وطبيعة النفس البشرية ، وكنه الألوهية . . . ونحو هذا من موضوعات ، وإلا تحولوا من باحثين ومفكرين إلى شعراء وفنانين ، أو إلى عابثين يحسبون الدردشة كلاً ما يحمل معنى ... !! وما أعجب حججهم التى يدللون بها على صحة دعاويهم ! إنهم يرون أن الحس أداة الإدراك الوحيدة ، ودليلهم على هذا أنهم لا يعترفون بغيره وسيلة لإدراك حقيقة ؟ ! كان طبيعياً بعد هذا أن ينكروا وجود شىء اسمه عقل ، إن التفكير عندهم مجرد حركات فى عضلات الحنجرة ! وبهذه الحركات يفرق الناس بعضهم عن بعض ! ألم يكن « بارمنيدس » Parmenides على حق حين

قال منذ نحو خمسة عشر قرناً من الزمان — وكأنه كان يرد على المعاصرين من هؤلاء الوضعيين — إن الخبرات التي تهيأت لنا فعلاً ، لا تكفى قط في تأكيد معرفتنا بالكون . . . ؟ ثم كيف يمكن للانطباعات الحسية التي تحدث عنها هيوم أن نفكر وتتصور وتخيّل وتذكر وتستنبط وتقوم بسائر العمليات العقلية ؟ ! .

وقد كان أتباع الوضعية المنطقية يرون أن القضية لا تكون ذات معنى ، ما لم تكن صورة منطقية للواقع ، وعلى حد تعبير « فثجشتاين » : لكي نعرف ما إذا كانت الصورة المنطقية صادقة أو كاذبة ، يجب أن نقارنها بالواقع<sup>(١)</sup> ومن الطريف أن نعرف أن هذه الوجهة من النظر قد عرفت منذ نحو ثمانية عشر قرناً من الزمان عند فيلسوف اسكندراني تجريبي شك ، هو « سكستوس امپريكوس »<sup>(٢)</sup> ولسنا نقول هذا للحط من أتباع الوضعية المنطقية ، فإن قِدم نواة المذهب الفلسفي الحديث — أي ما كان — لا تعيب أصحابه أبداً ، وإنما نذكر هذا على سبيل التأريخ وحده .

قال أتباع التجريبية المنطقية إن كل ما لا يمكن التحقق من صوابه في حدود الخبرة الحسية فهو كلام غير ذي معنى ، ومن هنا جاء استبعاد القضايا الميتافيزيقية في كل صورها ، ولعل الأدنى إلى الصواب أن يقال إن هذه العبارات الميتافيزيقية قضايا ذات معنى ، وإن تعذر التثبت من صوابه أو خطئه بأساليب الوضعية المنطقية ، وفي وسعنا أن نتفادى قصور هذه الأساليب إذا أضفنا إليها وسائل أخرى تصلح لاختبار مثل هذه العبارات التي لا نتحدثنا عن العالم الحسي ، وإن كان معنى هذا أن تتغير نظرة الوضعية المنطقية للبحث العلمي مجالاً ومنهجاً ، فلا يصبح الواقع وحده مجال البحث ، ولا تظل الخبرة الحسية وحدها أداة التثبت من صدق العبارات أو كذبها ، ومن ثم تنداعى الوضعية المنطقية وينهار كيانها !

L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 43. (١)

Barnes, op. cit., p. 103 (note) : انظر (٢)

إن هذه الوضعية في رأينا تدين بشطر من نشأتها ونموها لمقتضيات الحرب ، نشأت كاتجاه مستقل بعد حرب عالمية مستعرة الأوار ، حصرت تفكير الناس في عالم الواقع الأليم ، وأطاحت بالقيم في دنيا الحق والخير والجمال ؛ ونمت هذه الوضعية في ظل حرب عالمية طاحنة أخرى ، زادت الناس نفوراً من التفكير النظري المجرد ، وكادت تأتي على ما بقي في عقولهم وقلوبهم من قيم عليا ... ولسنا ننكر بهذا قدم التفكير الوضعي ولا ننتقص قيمته ، ولا نستخف بما حققه للبشرية من خير ، ولكننا نشير بما أسلفنا إلى أثر الحروب في تطرف بعض الاتجاهات الفلسفية الحديثة ، وهذا كله بالإضافة إلى أن الكثيرين من أساطينها قد عدلوا اليوم في أسسها وغيروا من مقومات تفكيرهم .

بل إن اتجاه الوضعيين المنطقية — وهو حملة موجهة إلى الميتافيزيقا — لم يبرأ من العنصر الميتافيزيقي ... ! فهي — رغبة في تحقيق مهمتها التحليلية — قد لجأت إلى تقسيم موضوعاتها تقسيماً دقيقاً كثيراً ما يتعذر على العقول غير المدققة إدراكه وفهمه<sup>(١)</sup> ، مع أن هدف الوضعيين المنطقية هو إيضاح العبارات وإزالة اللبس والإبهام عن معانيها ؛ ومع أنهم لاحظوا أن الوضعية التقليدية عند أسلافهم لم تخل من عناصر ميتافيزيقية ، وزعموا أن وضعيتهم المنطقية ستتكفل بتطهيرها من هذه العناصر ، اتهم مذهبهم بمثل هذا النقص — إن جاز اعتباره نقصاً — فذهب « كورنفورث » إلى أن الوضعية المنطقية قد احتفظت في باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقي ، إذ استبدلت بالعالم المادى الذى يعرفه العالم عالم ميتافيزيقياً من التجربة الحسية وغيرها مما حرصت على اتخاذه موضوعاً للبحث<sup>(٢)</sup> ، وحاولت الهرب من الميتافيزيقا برفض البحث في العالم وعلاقة الفكر بموضوعاته ، فتأدى هذا الرفض بأصحابها إلى مناقشات ميتافيزيقية عقيمة ، وليست « السمانطيقا » — أى البحث في

Arthur Pap, op. cit., p. 477. (١)

M. Cornforth, In Defence of Philosophy, p. 104. (٢)



دلالات الألفاظ — إلا نظرية ميتافيزيقية<sup>(١)</sup> ، بل إن التركيب اللغوى السليم من الناحية المنطقية لا يشهد بصدق المعنى بالقياس إلى الواقع ، والقول بوجود توافق بين المنطق والواقع يبدو مصادرةً على المطلوب ! بل إنهم يجمعون بين النزعة المنطقية الصورية والنزعة التجريبية الحسية ، من غير أن يدللوا على العلاقة بين المنطق والتجربة ، ولو أنهم تصدوا لبحث هذه العلاقة — كما فعل « فتجشتاين » — لعرضوا أنفسهم للتفكير الميتافيزيقى ! بل إن من الحق أن إخضاع التجريبى لما هو منطقى ، مُسَكِّمة ميتافيزيقية ! فيما يقول باهم<sup>(٢)</sup> وإذا صح هذا وكان الموقف الذى وقفوه فلسفياً ، تهدم الأساس الذى شادت عليه الوضعية المنطقية بنيانها ، وتحقق فى أتباعها قول أرسطو : « إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً » . . ! ومع هذا الذى أسلفناه — وهو قليل مما يمكن أن يقال فى إبطال هذا الاتجاه — لا يزال لهذه الفلسفة أنصار كثير يدافعون عنها فى حماسة قد لا يحتملها منهج البحث العلمى . . !

على أن الوضعية المنطقية لا تصادف عند بعض المؤرخين شيئاً من التقدير والاهتمام ، وقد وضع أكبر مؤرخى الفلسفة المعاصرين من الفرنسيين « إميل برييه » كتاباً أرخ فيه الفلسفات المعاصرة فأشار فيه إلى هذا الاتجاه مضمرأ فى سطر واحد ! ذكر فيه المذهب الشكلى المحض الذى نادى به مدرسة فينا التى تشغل نفسها بمعنى القضية وليس بصدقها أو كذبها . . ! ولم يزد على هذا شيئاً . . !<sup>(٣)</sup> .

حسبنا هذا فى مناقشة هذا الاتجاه المعاصر ، وسنعود إليه بعد فى مناسبات أخرى<sup>(٤)</sup> ، ولنعقب بكلمة عن :

( ١ ) ibid, ch. IV., p. 85 ff.

( ٢ ) Bahm, ibid, p. 115 - 16.

( ٣ ) انظر E. Bréhier فى كتابه Les Thèmes Actuels de la Philosophie  
الفصل ١١ فى نقد المبادئ ص ٦٠ - ٦١ . وانظر أيضاً فى نقد هذه الوضعية C. E. M. Jood, Critique of Logical Positivism.

( ٤ ) منها حديثنا عن موقفها من فلسفة الأخلاق فى الفصل الثالث من الباب الرابع ، وحديثنا عن مبدأ التحقق ( فى مقاييس الحق ) فى الفصل الثانى من الباب الرابع .

### وجه الحاجة إلى ما بعد الطبيعة :

أشرنا إلى أن العلوم الجزئية لا تستوعب مجال الدراسات ، ولا تستغرق موضوعات البحث كلها ، ورأينا أن الفلسفة التقليدية في وسعها أن تتفادى هذا النقص ؛ ونضيف إلى ما قلناه أن أرسطو - في معرض التفرقة بين الفلسفة الأولى - ما بعد الطبيعة - وسائر العلوم ، يقول إن كل علم يتخذ مجالا خاصا من مجالات الوجود موضوعا لبحثه ، وليس من بين العلوم علم يعرض للبحث في الوجود بما هو وجود ، أو كما قلنا فيما سلف من حديثنا إن الرياضيات مثلا تبحث في الوجود من حيث هو كم - سواء كان عددا ( الحساب ) أو شكلا ( الهندسة ) - والطبيعات تبحث في الوجود من حيث هو متغير ، فالطبيعة تبحث في خصائص الأجسام دون نظر إلى طبيعتها ، والكيمياء تبحث في تركيب الأشياء وردّها إلى عناصرها ... ومثل هذا يقال في علم النفس الذي يدرس الظواهر النفسية ... وفي غير هذا من علوم ، وليس بين العلوم جميعا علم يعرض للنظر في الوجود ككل غير مفصل إلى موجودات محسوسة ، وإنما يتناول به بما هو كذلك ، فهذه هي مهمة ما بعد الطبيعة (١) .

هذا إلى أن العلوم الجزئية تفرض وجود مدركات عقلية أو قضايا أولية ، وتستخدمها كمقدمات أعم من مقدمات هذه العلوم ، دون أن تدلل على صحة هذه الافتراضات ، لأن هذا يُخرج العالم عن علمه موضوعا ومنهجيا ، فمن ذلك أن عالم الهندسة يبحث في قوانين المكان ويفترض قوانين بديهية قبلية سابقة على التجربة ، كقوله إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدّا ، أو أن الكميات المتساوية متى أضيفت إلى كميات متساوية ، كان الناتج كميات متساوية ؟ وعالم الطبيعة يفترض وجود المادة ويسير من هذا الفرض إلى وضع قوانين ، ويفترض قانون العلية أو قانون عدم التناقض باعتباره

بدئية قبلية سابقة على كل تجربة ، ومثل هذا يقال في كل علم من العلوم الجزئية ، ولكن أحداً من العلماء لا يعرض لدراسة المكان وطبيعته أو المادة وحقيقتها أو صحة قانون العلية أو التناقض ، لأن البحث في هذه الموضوعات لا يدخل في مجال العلم ولا يعالج بمناهجه التجريبية ، وإنما هو مهمة البحث الميتافيزيقي ، ومن هنا مست الحاجة إلى وجود ما بعد الطبيعة حتى يثبت صحة هذه الافتراضات التي تبدأ بها العلوم الجزئية ، وإلا قامت هذه العلوم - في نظر المفكر المحايد - على أسس واهية وانتهت بذلك إلى نتائج خاطئة<sup>(١)</sup>.

بل أن العلم كثيراً ما يستخدم مفاهيم لها طابع ميتافيزيقي ، كالزمان والمكان والموضوعية ونحوها ، والذي يميز العلم من الفلسفة هو المنهج الذي يصطنعه كل منهما - كما قلنا من قبل - وهذا وحده كفيل بهدم كل الفلسفات التي نشأت في ظل النزعة العلمية المتطرفة Scientism التي أسلفنا ذكرها .

والواقع إن الناس يشعرون بحاجتهم إلى ذلك العلم كلما شعروا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية ، وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الإنسانية ، أو أحسوا بالقلق وعدم الاطمئنان على حياتهم الاجتماعية أو علاقتهم السياسية ، وفي الإنسان رغبة طبيعية تحمل على التفكير في طبيعة الوجود وتصوره في صورة مثالية كاملة ، تقابل صورة هذا العالم الناقص الذي يعيش فيه<sup>(٢)</sup> .

هذا إلى أن الفلسفة لا تقنع بأن تضم أو تنظم نتائج العلوم الجزئية - على النحو الذي ظنه « أوجيست كونت » بل إنها تستوعب عناصر التجربة الإنسانية كلها ، وتقتضي الروح الفلسفية أن يُلم الفيلسوف بنتائج العلوم والفنون جميعاً ، حتى يتسنى له أن يقيم تفسيراً كلياً للوجود ، يعلو على كل ما تقدمه العلوم الجزئية من تفسيرات !

ومع هذا كله فإن العلم - فيما رأينا من قبل - قد نشأ جديناً في أحشاء

(١) قارن : 6 - 124 p. cit. Fietcher

(٢) 27. p. cit. Külpe

الفلسفة ، ثم تَرَعْرَع ونما في رعايتها حتى إذا استقل عنها أخذ يتوقف في تفسيره للأشياء عند عللها القريبة ، ويترك للأُم أن تواصل البحث عن العلل البعيدة والمبادئ القصوى . . . !

هذا هو تعليقنا على رأى الوضعيين في الفلسفة بمعناها الضيق - أى ما بعد الطبيعة الذى يشمل مبحثى الوجود والمعرفة - أما عن موقفهم من مبحث القيم العليا - الذى يشمل علم الجمال وعلم الأخلاق وعلم المنطق - فقد أسلفنا رأيهم فى أن ما يخضع لمناهج البحث التجريبي يدخل فى نطاق العلم ، وأما ما لا يصطنع هذه المناهج فالبحث فيه عبث ومضيعة للوقت ، ومعنى هذا أنهم يُلحون فى اصطناع المناهج التجريبية فى العلوم الثلاثة السالفة ، وقد أشرنا إلى جهود « تين » فى علم الجمال و « جوبلو » فى علم المنطق ، و « ليفى بريل » فى علم الأخلاق ، بل أرادوا مدّ مناهجهم التجريبية إلى سائر العلوم التى كانت على اتصال بالفلسفة ثم انفصلت عنها - كعلم النفس ( وقد ألمعنا إلى جهود « ريبو » فى هذا الصدد ) وعلم الاجتماع - وقد عرفنا موقف « دوركايم » فى إخضاعه للمناهج التجريبية - وما لا يخضع لمناهج التجربة من وجوه البحث يخرج من نطاق العلم ويصبح عبثاً يقال للتسلية شأنه فى نظر الوضعيين شأن الغناء وما يدخل فى بابه !

والرأى عندنا أن الحركة التجريبية الوضعية التى غزت العلوم الفلسفية ، خيرٌ يرتفع عن كل شك ، بشرط ألا تنتهى هذه الثورة بالقضاء على العلوم المعيارية الأصيلة لأنها تستند إلى مبررات قوية مكينة ، كما سنعرف فى الباب الرابع عند الحديث على موقف الوضعية المنطقية من هذه العلوم .

ولعل من الإنصاف - بعد كل ما قلناه - أن نقول إن ما بعد الطبيعة قد صمد لحملات خصومه - قدماء ومحدثين - لأن التفلسف طبعى لكل إنسان ناطق ؛ بل ما أصدق أرسطو حين قال : فلتتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف ؛ فإذا لم يقتضِ الأمر التفلسف ، وجب أن نتفلسف .

لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له ! بل لعل الذين أرادوا تقويض الميتافيزيقا والنيل من أهلها تصدق فيهم كلمة أرسطو : إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقاً ! وإلى مثل هذا المعنى ذهب « برادلي » حديثاً ، ومن هنا صح اعتبار الوضعيين الذين أنكروا الفلسفة الميتافيزيقية فلاسفة ؛ حتى قال عنهم « چاينه » و « سيای » P. Janet & G. Sèailles إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة . . . ! إن موقفهم في إنكار الفلسفة موقف فلسفي لا محالة !

حسبنا هذا عن موقف الوضعيين من إنكار ما بعد الطبيعة . . . ! وقد أشرنا في مطلع الفصل الأول من هذا الباب إلى أن ما بعد الطبيعة يُطلق عند البعض على مبحث الوجود ونظرية المعرفة ؛ وأفردنا هذا الباب للمبحث الأول ؛ فلنشرع في دراسة نظرية المعرفة — في الباب التالي — باعتبارها المبحث الثاني من مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة :

## مصادر الفصل السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- Saw, R., The Vandication of Metaphysics, 1951  
Joad, The Critique of Logical Positivism  
Weinberg, J. An Examination of Logical Positivism  
Berthelot, Principes de Mètaphysique et de Psychologique  
Liard, La Science Positive et la Metaphysique  
Fouillèe, A., Le Mouvement Positiviste el la Conception  
Sociologiqu du Mond  
Vacherot, La Mètaphysique et la Science ou Principes de  
Mètaphysique Positive  
J. Rig. La Philos. Posit. resumè  
E. Littrè, A. Comte et la Philosophie Positive  
Ayer, A., J, Foundations of Emperical Knowledge  
Carnap, R., (1) Intr. to Semantics, 1942  
(2) Logical Syntax of Language, 1937  
(3) Philosophy & Logical Syntax 1935  
(4) La Science de la metaphysique, 1934  
Ducasse, C.J., Philosophy as Science, 1944  
Losise Leard, Science Positive et mètaphysique  
Holmes, E., Philosophy without Metaphysics  
O. Neurah. Le Dèveloppement du Circle de Vienna et l'Avenir  
de L'Emperisme logique, 1935  
C. W. Morris, Logical Positivism, Pragmatism & Scientific  
Empericism, 1937

# الباب الثالث

الأيستيمولوچيا أو نظرية المعرفة

تمهيد في مجال نظرية المعرفة

الفصل الأول : إمكان المعرفة

الفصل الثاني : طبيعة المعرفة

الفصل الثالث : منابع المعرفة وأدواتها

## مجل الباب الثالث

### الأيستمولوجيا أو نظرية المعرفة

انصبّ الباب السالف على أولى مشاكل الفلسفة الثلاث ، ونعني ، بها « مبحث الوجود » كما تصوره العقليون ومن جرى مجراهم ، وهاجمه التجريبيون والوضعيون ومن ذهب مذهبهم - قدماء كانوا أو محدثين - وبقي علينا أن نعالج المشكلتين الأخرين في بابين تالين ، نتناول « نظرية المعرفة » في الباب التالي بفصوله الثلاثة ، نعالج في أولها إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقائق بين منكريها من الشكاك ومؤيديها من أهل التيقن حتى إذا ثبت إمكان العلم بالأشياء ، تحدثنا في الفصل الثاني عن طبيعة المعرفة والنزاع الذي دار بصددتها بين أصحاب المذاهب الواقعية وأصحاب المذاهب المثالية - قدماء ومحدثين - وعقبنا في الفصل الثالث بالمبحث في منابع المعرفة وأدواتها - عند العقليين والتجريبيين - ومن ذهب مذهب كل منهما : فإذا فرغنا من دراسة المعرفة في هذا الباب ، أفردنا الباب الرابع للمبحث في مشكلة القيم العليا .



## مجال نظرية المعرفة

كان البحث في مجال نظرية المعرفة مثاراً للجدل بين الباحثين ، فخلط بعضهم بينها وبين علم المنطق ، على اعتبار أن المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وذهب غيرهم إلى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ، ومن ثم كانت في رأيهم فرعاً من فروع علم النفس يعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعياً في كسب معلوماته - كالإدراك الحسى والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه - وترتب على هذا أن اعتُبرت نظرية المعرفة علماً جزئياً لأن علم النفس الذى ألحقت به قد أصبح اليوم في عداد العلوم الجزئية ، وأن تقوم على علم النفس وتدعن لصحة قضاياءه ، وأن ترفض العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها أساساً لمباحثها .

ولكن نظرية المعرفة عند جمهرة الباحثين فيها أوسع مجالاً مما افترضت مثل هذه النظرات الضيقة ، لأنها تعرض للبحث في إمكان المعرفة ، فتواجه مشكلة الشك في الحقيقة أو التيقن بها ، والتفرقة بين المعرفة الأولية التي تسبق التجربة *a priori* والمعرفة التي تجيء اكتساباً *a posteriori* وتدرس الشروط التي تجعل الأحكام ممكنة والتي تبرر وصف الحقيقة بالصدق المطلق - إن كان هذا ممكناً .. كما تبحث نظرية المعرفة في الأدوات التي تمكن من العلم بالأشياء وتحدد مسالك المعرفة ومنابعها ، كما تدرس طبيعة العلم بما هو كذلك ، وتهتم بمعرفة اتصال قوى الإدراك بالشئ المدرك ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها .

وفي هذا ما يكفي رداً على الذين خلطوا بينها وبين المنطق أو علم النفس أو غيره من العلوم الجزئية ، فإن المنطق يبحث في القوانين الصورية للتفكير الإنسانى ، وتدرس العلوم الجزئية مادة المعلومات - كل منها في مجاله الخاص .

وقد صنّف « بيكون » الفلاسفة إلى أصحاب نزعة تجريبية ودعاة تَبَيَّن ، فالأولون يستندون إلى مجرد الملاحظة الطارئة ، كالملة تقنع بأن تكس مواد غذائها لتستهلكه فيما بعد ، أما الاعتقادي - أى صاحب اليقين وهو الفيلسوف العقلي - فيشبه العنكبوت يغزل نسيجه من مادته ، ويثير الإعجاب بدقة صنعه ومهارته ، ولكن النسيج واه تعوزه المتانة ولا يستفيع به أحد ، وبين النملة والعنكبوت تقف النحلة - الفيلسوف الحق - تجمع مادتها من الأزهار والبساتين ، وبفنها التي تتميز به تعمل وتكد حتى تتمثل المادة وتحيلها رحيقاً ، والفلسفة الصحيحة عند بيكون أشبه ما تكون بعمل النحلة (١).

وفي عهد « كانط » Kant اتصفت باليقين مذاهب فلسفية أقامها أصحابها من غير أن تسبقها دراسة لمقدماتها وبحث في مدى صحتها ، واعتُبر « اليقين » أسلوباً للعقل يخلو من كل نقد ، ويفترض أصحابه القدرة على اكتساب معرفة صحيحة بغير بحث في طريقة اكتسابها ؛ ولكن المذهب النقدي Criticism عند « كانط » قد تكفل بتقويض مذهب اليقين في مجال الفلسفة ، فما من فيلسوف ينكر اليوم أن نتائج الأبحاث النظرية المجردة أقل في مراتب اليقين من نتائج الأبحاث التجريبية في العلوم الجزئية ، وقد اختفى تبعاً لذلك زعم دعاة اليقين القائلين بأن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة الصحيحة لا تقف عند حد (٢) ؛ وإذا كان التيقن كمذهب في المعرفة قد توارى اليوم ، فإن الشك كنظرية في المعرفة قد اختفى بدوره ، وإن تحول الشك هذا إلى منهج من مناهج التفكير على ما سنعرف بعد قليل .

(١) لعله يريد بأصحاب التيقن « العقليين » فإنهم يستقون المعرفة الصحيحة من العقل - لا من الخارج - ومذهبهم في نظره كنسيج العنكبوت ، وعمل الفلسفة عنده يشبه عمل النحلة من حيث إنها تقوم على جمع المادة التي تتصل بموضوع الدراسة ثم تصنيفها ووصفها ومقارنتها ... حتى تعرف صورة الظاهرة التي تستغل لصالح الإنسان - كما أشرنا من قبل - وإن كان الواقع أن التجريبيين القدامى يعتبرون من أهل التيقن ، وإن كانت المعرفة العلمية في الوقت الحاضر تعتبر احتمالية أو ترجيحية وليست يقينية كما عرفنا من قبل .

فلنتحدث قليلا عن الشك واتجاهات أهله ، ثم نعقب على هذا بالحديث عن التيقن وحبج دعائه عسى أن يمكننا هذا من إصدار حكم صحيح بصدد المعرفة الصادقة :

### ( ١ ) مذهب الشك Scepticism :

يحمل الشك دلالات شتى ، ومرد الخلاف في معانيه إلى أنه يطلق على مجالات مختلفة ، وأظهر صور الشك ما يقال منه نظرية في المعرفة ، ومنهجاً للتفكير ، وإنكاراً لقواعد الدين ، فلنفرق بين هذه الصور في إيجاز :

إذا عرض العقل لدراسة مشكلة ثم عجز عن فهمها أو تقديم حل لها أو عزّ عليه أن يتوصل إلى يقين بصدها ، مال إلى التوقف عن إصدار حكم بشأنها ، وتعليق الحكم Suspension of Judgment هو المراد بالشك كمنظرية في المعرفة ، ومن هنا اصطبع هذا الشك بصيغة سلبية خالصة . فإذا اصطنع الباحث الشك منهجاً للتفكير فافترضه بإرادته ليخلص عقله من معلوماته توطئة للتفكير فيها بنفسه دون أن يتأثر في بحثه بمعلوماته السابقة ، كان الشك هنا منهجاً للتفكير Methodical doubt .

فإذا انصبّ الشك على معتقدات يتفق الناس على التسليم بها قيل إن هذا إنكار أو عدم اعتقاد disbelief وهو يتضمن الإلحاد في الدين atheism<sup>(١)</sup> ، وبين هذا الإنكار والشك في الفلسفة خلاف : إن الإنكار نفى اعتقاد في أمرٍ ما متضمناً الاعتقاد في أمرٍ إيجابي يقابله ، فإذا أنكرت أن الأرض ثابتة تضمن إنكارك إمكانية الاعتقاد بأنها متحركة ، وإذا أنكرت الملحد وجود الله انطوى إنكاره على إمكانية الاعتقاد بوجود إله آخر ، والمعروف

---

Cf. Maccoll, N., The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, ( ١ )

p. 13 - 14.

Hicks, R. D., Stoic, Epicurean p. 312.

أن الاعتقاد في قضية يتضمن احتمال إنكار عكسها<sup>(١)</sup> ، ومن هنا ذهبت الدراسات السيكولوجية الحديثة إلى اعتبار الاعتقاد والإنكار — أو الإيمان والإلحاد — مظهرين لحالة نفسية واحدة<sup>(٢)</sup> .

بل إن الإنكار كالإلحاد من حيث إنه يتضمن إصدار حكم سلبي في قضية ما ، فنكر القول بثبات الأرض يصدر حكماً ضمنياً باعتقاده في دورانها . . . وليس هذا هو الحال في الشك الإستمولوجي لأنه — كتعليق للحكم — توقف عن إصدار حكم ما — إيجابياً كان أو سلبياً — فالذي « يشك » في كروية الأرض مثلاً يمتنع — كشاك — عن إصدار حكم بكرويتها أو عدم كرويتها على السواء ، أى أنه لا يدري من أمر كرويتها ما يجعله قادراً على إثباتها أو نفى إثباتها وهذا هو الشك ، والفرق واضح بينه وبين الإنكار — أو عدم الاعتقاد — إذ شتان بين من يصدر حكماً سلبياً ومن يتوقف عن إصدار الحكم — سلبياً كان أو إيجابياً — .

هذا إلى خلاف آخر في موضوع كل منهما ، فالشك الإستمولوجي موضوعه المعرفة الصحيحة ، فهو ترددٌ يجعل صاحبه عاجزاً عن إدراك حقيقة ما ، غير مطمئن إلى وجود أداة تمكن صاحبه من اكتساب علم صحيح ، أما الإنكار — وهو الإلحاد بمعناه الديني — فموضوعه المعتقدات المسلم بها بين الناس ، وقد يتجاوز اللاأدرية والتردد الذى يبدو في تعليق الحكم إلى مرتبة الإنكار الذى يقوم على سلب الاعتقاد في أمر أو نفى القول بصحته ، ومن هنا تضمن الإنكار إصدار أحكام سلبية .

وقد ترتب على هذا الخلاف إمكان الجمع بين الشك الإستمولوجي والاعتقاد بالأديان وبالعرف القائم وغيره من مقتضيات الحياة العملية ،

---

Starbuck, art. Doubt, (in Hasting's Encyclopedia of Religion. (١)) and Ethics).

W. James, The Principles of Psychology, vol. II. p. 2,4 - 5. (٢)

ومن الطريف أن تاريخ الشك الإپستمولوجى ( الفلسفى ) يشهد بأن دعاته كانوا جميعاً — قدماء ومحدثين — مؤمنين بالدين السائد فى عصرهم والعرف الشائع فى بلادهم ، وأصدق شاهد على هذا إماما الشك القديم : بيرون + ٢٧٥ ق . م Pyrrho وإمام الشك الحديث مونتاني + ١٥٩٢ م Montaigne — كما سنرى بعد قليل .

### الشك الـإپستمولوجى<sup>(١)</sup> : Epistemological Scepticism

اضمحلت الحياة العقلية عند اليونان بعد ممات أرسطو وعجز المفكرون عن إبداع فكر أصيل ، وفقد اليونان — قبيل ذلك — استقلالهم السياسى وحريتهم الفردية ، وانحلت الأخلاق واستبدت الحيرة بالعقول ، بسبب تعدد المذاهب وتعارضها فى الموضوع الواحد ، فافتقد بعض المفكرين الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك ، ونزعوا إلى الشك فى وجود مقياس دقيق يميز بين الصواب والخطأ ، وساعد على هذا نقد الميغاريين للمعرفة ، وتعاليم الكليبية والقورينائية فى الاستخفاف بالنظر العقلى المجرد ، وفلسفة الماديين من أتباع ديمقريطس ، وتطور الأفلاطونية والأرسطاطاليسية على يد قوم لا يحسنون فهمهما . . . وفى هذا الجو نبت الشك فى إمكان التوصل إلى المعرفة .

ونبت مدرسة الشك فى نفس الوقت الذى نشأت فيه مدرستا الأبيقورية والرواقية<sup>(٢)</sup> — فى العصر الهلنستى — فبشّر بالشك الحقيقى المطلق « بيرون » ٢٧٥ ق . م Pyrrho واتصلت أكاديمية أفلاطون على يد « أركسيلاوس » + ٢٤١ ق . م Arcesilaus بنوع من الشك الذى يهدف إلى النقد وزعزعة الأفكار ، ومات الشك الحقيقى « البيرونى » بعد ممات منشئه وتلميذه « تيمون »

---

( ١ ) نلخص عن بحث لنا بالإنجليزية ( لم ينشر بعد ) تحت عنوان : Epistemological Scepticism ( وكان موضع تقدير من جامعة لندن ) وقارن : N. Maccoll, The Greek Sceptics وكذلك E. R. Bevan, Stoics and Sceptics ص ١٧ و ١٨ .

Timon ولكنه بُعث بعد قرن ونيف في الإسكندرية على يد مدرسة من  
أعلام الشك الحقيقي المطلق ، هم « أنيسديموس » Aenisedimus و « أجريبيا »  
Agrippa و « سكستوس إمپريكوس » Sextus Empericus ولبث هذا  
الشك قائماً حتى القرن الثالث بعد الميلاد ، أما شك الأكاديمية الجديدة فقد  
نشأ بعد توقف الشك البيروني Pyrrhonism بقليل ، واستمر قائماً حتى  
منتصف القرن الرابع قبل الميلاد ، ونريد أن نقف قليلاً لبيان ذلك :

### الشك الحقيقي المطلق :

التقت مدارس العصر الهلنستي السالفة الذكر عند القول بأن غاية الحياة  
هى السعادة التى تتمثل فى البُعد عن الآلام والمتاعب ، ويقول تيمون إن  
الحكيم الذى ينشد السعادة عليه أن يجيب على هذه الأسئلة :

ما حقيقة الموجودات ؟ وما اتجاهنا حيالها ؟ وما نتيجة ذلك (١) ؟

وقد أجاب عنها أستاذه « بيرون » - إمام الشك القديم على النحو التالى :  
أنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء ، لافتقار الإنسان إلى أداة  
إدراك صحيح ، وذلك لأنه افتقد الثقة فى العقل وغيره من أدوات الإدراك ،  
أنه يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقائقها !

وفى إجابته على السؤال الثانى قال : إذا كنا نجهل حقائق الأشياء  
ولا نعرف إلا ظواهرها ، ولا نظمئن إلى وجود أداة للإدراك ، ولا لوجود  
مقياس للتمييز بين الصواب والخطأ ، فإن كل ما يبدو فى نظر الإنسان  
صحيحاً يمكن أن يكون نقيضه بنفس القوة صحيحاً ! فإذا قلت عن شئ  
إنه موجود ، جاز أن تقول عنه بنفس القوة إنه غير موجود ! أو إنه موجود  
وغير موجود ! أو أنه لا موجود ولا غير موجود ! إذن فالحقائق نسبية

---

(١) هذا ما يرويه جهمرة المؤرخين ولكن Stace فى كتابه A Critical Hist, of  
Creek Thought ص ٣٦٢ يروى الأسئلة محرقة فيسقط السؤال الثالث ويضيف سؤالاً آخر !

وليست مطلقة ، ومن هنا يبدو أن الموقف السليم الذى ينبغى أن يقفه الإنسان من الأشياء - وهو يجهل طبيعتها - أن يعلق الحكم عليها ، أى يتوقف عن إصدار حكم على حقيقتها ، وحسبه أن يقول : لا أدرى ! وإذا كان يخشى أن يكون هذا حكماً ( سلبياً ) كان الأدق أن يقول : إني لا أدرى ، ولا أدرى إني لا أدرى !! ذلك لأن كل حقيقة تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة !!

أما عن نتيجة هذا الموقف ، فهى راحة العقل Mental repose أو طمأنينة النفس Imperturbability وهى تتمثل فى حالة اللامبالاة Adiaphorism or indifference وعدم الشعور بالبيئة التى تحيط بنا ، وهذه هى السعادة التى اشترك الشكاك فى طلبها مع الرواقية والأبيقورية ، وإن اختلفت وسائل كلٍّ إلينا .

هذا هو الشك الإستمولوجى الحقيقى المدام كما صوّره إمامه فى العصور القديمة ، وهو شك مرجعه إلى قصور التفكير مع الشعور بالحاجة إلى معلومات تُسلم صاحبها إلى الاقتناع ، ومن ثم فهو يمتنع عن إثبات الحقائق أو نفيها ؛ وليس أدلّ على غلوّ الشاك فى هذا الاتجاه ، أو على دقته فى تحديد موقفه من قوله : إني لا أعرف شيئاً ؛ بل لا أعرف أنى لا أعرف شيئاً ! أى أنه يشك حتى فى أنه يشك ! فإذا كان سقراط قد رأى - تفسيراً لو صف كاهنة دلفى له بأنه أحكم أهل عصره ، لأنهم جهلة لا يعرفون أنهم جهلة ، أما هو فجاهل يعرف أنه لا يعرف شيئاً ، فإن هذا الحظ الضئيل من المعرفة لا يبيحه الشاك لنفسه ؛ إنه ليس على يقين حتى من أنه يشك ؛ فهو شاكٌّ فى أنه شاك ! ولو زعم أنه يشك لأثبت بهذا أنه يعرف حقيقة هى أنه يشك ، ولناقض بهذا نفسه ! فإن قوام الشك الحقيقى المطلق قول بيرون إن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة ، بيد أن هذا الشك يتناول المعرفة ولا يشمل المعتقدات الدينية ، ولا يتضمن الوجدانات ، وقد فطن

بعض الباحثين من القدماء إلى هذه الحقيقة ففرق « سكستوس إمپريكوس »  
Sextus Empericus منذ ثمانية عشر قرناً من الزمان بين مدرسة « بيرون »  
والأكاديمية الجديدة بقوله: إن الأولى هي مدرسة الشكاك الذين يُعلّقون الحكم  
ويتوقفون عن إصداره ، أما أتباع الأكاديمية فإنهم يقررون أن المعرفة  
اليقينية لا يمكن اكتسابها — وهذا يصدر عن حكماء قاطعاً جازماً<sup>(١)</sup> ؛ وقد  
ذهب معظم القدماء من الكتاب ونقاد العصر الحديث من أمثال « بايل » Bayle  
إلى التوحيد بين هاتين المدرستين ، أما في القرن الأخير فقد انتصر رأى  
سكستوس في التفرقة بينهما على الوجه السالف ، فإن الاعتقاد بتوكيد الشك  
وعدم القدرة على إدراك الحقيقة يتضمن نوعاً من المعرفة ويقوم على إصدار  
حكم سلبي بصددها .

فطن الفيلسوف الإسكندراني القديم « سكستوس إمپريكوس » إلى أن  
الإنكار disbelief مظهر من مظاهر المذهب الاعتقادي — أو مذهب التيقن —  
Dogmatism الذي يقرر أصحابه إمكان إدراك الحقائق أو اكتساب المعرفة ،  
وينكرون تعليق الحكم الذي ينتهي إليه الشك الإستمولوجي ، وتطبيق هذا  
الرأى على مدارس الشكاك قديماً وحديثاً يجعل الكثير من أتباعها من دعاة  
المذهب الاعتقادي ، ويجعل الملحد في العقيدة شكاكياً في الدين اعتقادي  
في المعرفة ! لأنهم حين ينكرون الله ورسله وكتبه المقدسة يقررون بهذا حقيقة  
هي عدم وجود الله وما يترتب على هذا من وحى ورسل وملائكة ونحوها .  
هذا الذي أسلفناه هو الشك الإستمولوجي بمعناه الضيق ، ولكن للشك  
عند الكثيرين من مؤرخي الفلسفة معنى أعم من هذا وأشمل ، لأنه يتضمن  
القول باستحالة المعرفة والقطع بإنكارها في جزم لا يشوبه التردد — كالشك  
السوفسطائي أو افتقار الثقة في أدوات المعرفة وتفادي الخلافات التي تثور

---

(١) Patrick (Mary) Sextus Empericus في المقدمة ص ٥ .



بين الفلاسفة بالالتجاء إلى الأمان وإيثار الترجيح أو الاحتمال - كما فعل أتباع الأكاديمية الجديدة قديماً - وهذا لا يصبح مقصوداً على الذين أعجزهم التردد عن إصدار الأحكام لتعادل السلب والإيجاب في كل حقيقة - كالبي ونيين وأتباعهم من فلاسفة الإسكندرية مثلاً :

فأما السوفسطائية فقد ردّوا المعرفة إلى الحس ، فأنهى بهم هذا إلى القول بأن الفكر لا يقع على شيء ثابت ، ومن ثم امتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة ، بل تعذر وجود الخطأ ! أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة في جميع العقول مع أن الحقيقة عندهم وقفت على الفرد - وهذا امتنع العلم :

صدر شكهم عن روح فتية مملوءة حيوية ، ولهذا راح يقطع بالنفي ويتهكم ساخراً ويهدم في غير حرج ، ويحمل على العرف في غير رفق ، إنه لا يتردد في إصدار الأحكام وإن أعوزته بحكم تقدمه في الزمان مناهج البحث والتفكير ، فجزم بإنكار الحقيقة المطلقة وأبطل قيمتها الذاتية لأنه قضى عليها بما هي كذلك ، وأقر مكانها الحقائق الجزئية المتعددة وجاهر بامتناع الخطأ لأن ما يبدو صواباً لا يرى يبدو في نفس الوقت لغيره خطأ ، وكل منهما على حق فيما رأى لأن الفرد مقياس الحقائق !

نزعوا إلى الهدم ومعاداة كل مذهب يقيني ، وفعلوا ما فعله الشكاك جميعاً : استخدام مبدأ إيجابي في تفويض مبدأ آخر ، ولكنهم اعتقدوا ما لم يعتقد في صحته شك حقيقي ، وهو التسليم بالمبدأ الذي استخدموه في التفويض وكأنه حقيقة (١) .

ونَحَتْ الأكاديمية الجديدة قديماً منحى السوفسطائية في الهدم والنقد وزعزعة المذاهب الاعتقادية اليقينية ، لقد أساءت الظن بالعقل والحواس أداة للمعرفة ، وأنكرت وجود مقياس للحقائق ، ومن ثم كان رأى

أتباعها في استحالة المعرفة اليقينية الصادقة ، وإن قالوا بمبدأ الاحتمال أو الترجيح Principle of probability فقالوا إن قضية ما يمكن أن تكون أكثر احتمالاً أو أدنى إلى الصواب من قضية أخرى ، فلم يركنوا إلى تعليق الحكم ، وإن كان « أركسيلاوس + ٢٤١ ق . م Arcesilaus هو فيما يُقال أول من صاغ مبدأ الشك الذي يقول : إن الحكيم هو الذي يمسك عن إبداء رأيه في أى موضوع يعرض له ويتوقف عن إصدار حكم بصده<sup>(١)</sup> — وكان « كارنيادس » + ١٢٨ م . م — Carneades بما أبان من شروط الاحتمال ومبرراته أكبر شكاك العصر القديم عند بعض مؤرخي الفلسفة<sup>(٢)</sup> .

ويبدو لنا أن ليس بين القدماء من تتمثل فيه خصائص الشك — بمعناه الضيق — إلا « بيرون » + ٢٧٥ ق . م ومدرسته وامتدادها في الإسكندرية على يد « أناسيداموس » — في القرن الأول — Aenesidimus بحججه العشر التي أيد بها ضرورة الشك في المحسوسات ، وأدلتها الثلاثة التي أنكر بها العلم بالمعقولات<sup>(٣)</sup> و « أجريبيا » Agrippa — في القرن الأول أو الثاني للميلاد وهو الذي يعتبر بحق واضع قوانين الشك الحقيقي<sup>(٤)</sup> و « سكستوس إمبريكوس » Sextus Empericus (في القرن الثاني للميلاد) وهو الذي بلغ الشك أوجّه على يده فيما يقول بعض المؤرخين — كان مذهب هؤلاء أصدق صورة للشك الحقيقي الذي يعلق بالحكم وينكر إمكان العلم بالحقيقة ، على اعتبار أن كل قضية تقبل السلب والإيجاب بقوة متعادلة — فيما قال إمامهم « بيرون » .

يبدو الشك البيروني متخاذلاً يائساً متردداً لا يقوى على إصدار حكم

J. Burnet. art Scepticism (in Encyc. of Religion and Ethica) (١)

Cf. Zeller, E., Stoics, Epicureans 8. Sceptics, P. 538-41 and Maccoll, (٢)  
op. cit., p. 45-8

Cf. Brochard. Les Sceptiques Grècs, et Saisset, Le Scepticisme. (٣)

وفيما سلف مؤلفات Zeller و Patrick و Maccoll و Hicks.

(٤) انظر بوجه خاص Burnet في المصدر السالف وقد خالف فيه رأياً سابقاً له كتبه

في مادة Academy في Encyc. of Religion and Ethics.

إيجابياً كان أو سلبياً ، فيلوذ بالعرف والتقاليد والمعتقدات الشعبية ويلتمس في رحابها الأمان ، إنه يؤثر العافية فيعلن لا أدريته التماساً للسعادة وطمأنينة النفس كما أشرنا من قبل .

أما ما يسمونه بالشك السوفسطائي فقد كان شك القوى الذى يضيق بالقيم المألوفة في مجال الحق والخير فيتصدى لنقدتها وبيان تهاافتها والسخرية منها في غير حيطة ولا حذر ، ومن غير أن يقيم للعرف وزناً أو يلجأ إلى التصورات والمعتقدات الشعبية .

وأما شك الأكاديمية الجديدة فقد توسط هذين الطرفين ، لم يتردد ويخرج من ترده إلى تعليق الحكم كما فعل البيرونيون ، ولم يجزم في أحكامه كما فعل السوفسطائية ، ولكنه كان يستعرض ما يقال في الموضوع تأبيداً واعتراضاً ثم يؤثر الترجيح ولا يتجاوز به إلى اليقين .

وما دمننا قد أشرنا هذه الإشارة الحاطفة إلى أنحاء الشك عند القدماء ، فمن الخير أن نشير إلى أن الباحث يكاد لا يجد في العصر الحديث شكاً يستمولوجياً<sup>(١)</sup> إلا في فرنسا إبان القرن السادس عشر ، وانجلترا في القرن الثامن عشر — إن جاز أن يُعتبر الأخير شكاً بالمعنى الدقيق ، تمثل الأول فيما بدا عند « كورنى أجريبيا » + ١٥٣٣ Agrippa و « سانشيه » + ١٦١٠ Sanchez و « مونتاني » + ١٩٥٢ م Montaigne من نقد وهدم وزعزعة للتصورات والحقائق التي كانت توحى للإنسان اليقين في العلم ، فتلاشت المعايير المألوفة للحكم والاختبار حتى ضل الإنسان في عالم أصبح قلقاً ، وانتفى منه اليقين وصار فيه كل شيء ممكناً ، فبرز الشك شيئاً فشيئاً ، إذ لو كان كل شيء ممكناً لكان معنى هذا أن ليس شيء حقاً ، وإذا لم يكن شيء محتملاً فالخطأ وحده هو المؤكد . . استعرض « أجريبيا » جميع العلوم ثم أعلن — عام ١٥٣٧ — شكه فيها ، وتناول « سانشيه » بالنقد قوتنا الفكرية ثم أعلن عام ١٥٦٢ أننا لا نعلم شيئاً بل لا نستطيع أن

(١) بمعناه الواسع وهو القطع بالعجز عن إدراك الحقيقة ، أو بمعناه الضيق وهو تعليق الحكم .

نعرف شيئاً - لا العالم ولا أنفسنا - ويحيى « مونتاني » فيعلن أن الإنسان لا يعلم شيئاً لأن الإنسان نفسه ليس شيئاً ! ترك « مونتاني » البحث في العالم الخارجى لأنه عالم ظن ، وراح يلتمس اليقين فى نفسه فأنتهى من دراسته لها إلى الشك والفراغ والانتهاى والموت فيما يقول أستاذنا كواريه (١) .

أما فى إنحلترا فقد انتصر للشك « هيوم » + ١٧٧٦ الذى لُقّب بالفيلسوف الشاك ، بل سمى نفسه بذلك ، وكان يمتدح قدماء الشكاك ويشئى على اتجاههم ، وقد أنكر المعرفة التى تقوم على العقل ولم يبسط شكه إلى وجود العالم الخارجى أو المعرفة التى تستقى من التجربة .

تابع « باركلي » فى اعتبار العالم الخارجى مجرد وهم ، وزاد فقال إن العقل نفسه ليس إلا مجموعة من الإحساسات تتعاقب بتأثير تداعى المعانى ! وألغى « العلية » بمعناها التقليدى حين أنكر رأى العقلين فى وجود رابطة ضرورية تقوم بين العلة ومعلولها ، وحين ردها إلى التعود والاعتقاد وتداعى المعانى - كما سنعرف حين نتحدث عن مذهبه التجريبى فى الفصل الثالث من الباب الثالث ، وأثار القول بإلغاء العلية التقليدية ذعرَ العقلين ، وانتهى هذا إلى نوع من الشك ليس هو شك بيرون قديماً أو مونتاني حديثاً ، وإنما كان شكاً بنّاءً وليس هداماً ، غاية الوقوف على حدود المعرفة الإنسانية بعد رفض الحدود التى أقامها العقليون من الفلاسفة .

حسبنا هذا إشارة إلى الشك الإستمولوجى - ضاق معناه أو اتسع - ولكن الشك أزمة فى حياة العقل ، إنه يشيع الحيرة فى العقول ويشير القلق فى النفوس ، وإذا طال أمده أخرج الصدور وملاًها ضيقاً ، والناس بطبيعتهم لا يستريحون له مع ما يتضمنه فى ظاهر الأمر من راحة بال واطمئنان نفس . خدع قدماء الشكاك على ما عرفنا ، والعدول عن طمأنينة اليقين إلى قلق

---

( ١ ) A. Koyrè, Trois Leçons sur Descartes (1937), p. 13 ff. ص ١٢ -

١٣ من النسخة العربية - كانت جامعة القاهرة (فؤاد) قد استدعت عام ١٩٣٣ الأستاذ كواريه . أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب ، درس بها بضع سنين كان أثناءها مثلاً طبيباً للأستاذ النابه المحبوب من تلامذته وعارفيه .

الشك لا يمكن أن يدوم ، ومن هنا كانت كل مرحلة من مراحل الشك تليها مرحلة يقين تشد فيها الدعوة إلى يقين العقل واطمئنان القلب ، يشهد بهذا تاريخ الشك نفسه ، فشك السوفسطائية أعقبه اليقين الذي أكدده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وشك المدارس اليونانية المتأخرة تلاه يقين فلسفي ديني صوفي باتصال الفلسفة اليونانية بالروح الشرقية الدينية ، وشك فرنسا في القرن السادس عشر قد أعقبه يقين ديني عند « شارون » Charron وتجريبي عند « بيكون » وأتباعه وعقلي عند « ديكرت » ومدرسته ؛ وشك « هيوم » قد أبطله « كانط » Kant بمذهبه النقدي — وسنعود إلى الحديث عن الشك الحقيقي عند الكلام على الشك المنهجي<sup>(١)</sup> .

#### ( ب ) مذهب اليقين Dogmatism :

إذا كان الشكاك قدراً أو التوقف عن إصدار الأحكام أو الجزم بإنكار القدرة على المعرفة أو اكتساب العلم اليقيني ، فإن دعاة التيقن أو الاعتقاديين قد أكدوا قدرة الإنسان على إدراك الحقيقة — واختلفت في هذا مذاهم ، وسنمهد للحديث عن التيقن بكلمة عن الشك الذي اتخذته بعضهم منهجاً من مناهج التفكير :

استطاع دعاة التيقن أن يُمَوِّضُوا الشك كنظرية في المعرفة ، ولكن الشك قد بقي عند الكثيرين منهجاً للتفكير ، والواقع أن الشك لا يساغ في منطق العقل إلا متى أنكرنا على العقل حقه في إصدار حكم من الأحكام ، وإذا صح أن جميع أحكام العقل باطلة كان من الحق أن يقال إن الحكم بأن الإنسان لا يستطيع أن يعلم شيئاً — وهي دعوة الشكاك — حكم باطل أو مثار للشك على أقل تقدير ! إن الشكاك يزعمون أن العقل لا يصلح أداة لإصدار حكم صحيح ، فكيف جاز في عرف المنطق أن يصلح هذا العقل للتسليم

بدعوة الشك في أن الإنسان لا يعلم ولا يستطيع أن يعلم شيئاً ؟ إنهم يقولون إن العقل لا يقوى على التدليل على صحة قضية ما ، فكيف أمكن عندهم أن يبرهن العقل على صحة الشك وصدق اتجاهه ؟ إن الشك كمذهب من مذاهب المعرفة متهافت متناقض يهدم نفسه بنفسه Self - destructive .

وإذا كان أصحاب الشك - بمعناه الواسع - قد قبلوا القول باستحالة المعرفة الصادقة أو سلموا بأن تفسير الأشياء غير ميسور ، فإن تسليمهم بهذا حظاً من العلم - وإن كان ضئيلاً - وإذا قبلوا القول بوجود هذا الحظ الضئيل من المعرفة فليس ثمة ما يمنع في عُرْف المنطق من أن يقبلوا التسليم بالمعرفة على نحو أبعد أفقاً وأوسع مدى (١) .

ولكن الشك - بعد كل ما وُجِّه إليه من حملات - قد بقي عند الكثيرين من الفلاسفة منهجاً للتفكير ، وبقيت له قيمته في البحث الفلسفي والعلمي في مختلف صورته ، ومن الخير أن نقف عند هذا الشك المنهجي قليلاً فإنه بدوره يدخل في باب الحديث عن إمكان المعرفة ، وإن كان أدخل في بابها الإيجابي منه في بابها السلبي :

### تمهيد في الشك المنهجي :

الشك نوعان : حقيقي أو مطلق Real or absolute ومنهجي أو علمي Methodical or academie وقد تحدثنا عن الشك الحقيقي فقلنا إن صاحبه يبدأ شاكا وينتهي شاكا ، هو حالة ريب متكاسل يزاوُل لذاته وبغير إرادة من صاحبه ، ويكون غاية وليس وسيلة إلى غاية أخرى يهدف إلى تحقيقها - كاليقين أو المعرفة الصادقة - إنه نتيجة ووجدان معاً ، إنه يعبر عن تجربة نعيشها وينشأ عن مادة البحث التي تفكر فيها ، ويفرض نفسه على صاحبه ويستعبده فلا يجد مفراً من الرضوخ له وبهذا يشل انطلاق التفكير ، ومن

(١) انظر أيضاً أسباب الشك ونقده 49 - 141 p. Fletcher, op. cit.,

صوّر هذا الشك كانت حالة الإمعان في التردد والغلو في الشعور بالحيرة التي وصفتها الدراسات السيكولوجية الحديثة بأنها مرض عقلي ، حين يصبح الشك عادة تسيطر على صاحبها وتستعبده ، فتتركز الرغبة في الشك في مزاولته الشك نفسه منعزلةً عن النشاط العقلي السّوى ، وبذلك تتحول هذه الرغبة إلى جنون الشك<sup>(١)</sup> Doubting madness, Folie de doute .

أما الشك المنهجي فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته رغبةً منه في امتحان معلوماته واختبار معرفته وتطهير عقله من كل ما يحويه من مغالطات وأضاليل ، وهو يمكن صاحبه من البدء بدراسة موضوعه وكأنه لا يعلم عنه شيئاً ، فلا يتأثر بالأخطاء المألوفة أو المغالطات التي يتلقاها عن غيره من الناس أو يقرأها في كتب الباحثين ، والإنسان بطبيعته عرضة للأحكام المبترسة prejudices ، وهذا الشك المنهجي خير طريقة لاتقاء هذه الأخطاء ؛ إنه خطوة تُسلم إلى اليقين أو تؤدي إلى المعرفة الصادقة ، فهو وسيلة وليس غاية في ذاته ، يزاوله الباحث بإرادته ومحض رغبته ومن ثم يستطيع التحرر من شره ، إنه نتيجة عزم من الباحث على أن يشك بنظام وبمقتضى مبدأ في أي فكرة يمكن أن تكون مثاراً للشك<sup>(٢)</sup> .

وقد خلط بعض المحدثين من الباحثين بينه وبين الشك الحقيقي المطلق ، فزعمت « باتريك » M. Patrick أنه كان علة كل نشاط عقلي أو يقظة ذهنية أو حركة بحث حر في تاريخ الفكر الشرقي والغربي على السواء ! واعتبرت الشك البيروني قوة موقظة في تاريخ النشاط العقلي ، وأرجعت إليه كل نزوع إلى النقد الصحيح وحرية البحث ، وزعمت أن الهضات العقلية ليست إلا أثراً

Cf. Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology art. (١)

Doubting mania.

E. D. Starbuck, art. Doubt (in Encyc. of Religion and Ethics).

Tuke's Dictionary of Psychological Medicine, B. Ball, art. Donbting mania (La grand du Saule's, La Folie du doute can be consulted also):

Cf. Keeling, Descartes, (1934) p. 80 - 81.

(٢)

A. Koyrè, Trois Leçons sur Descartes, في الشطر الأخير من الدرس الأول،

من آثاره وصدى لروحه الوثاب ! إذ لو تساقى الناس معرفتهم عن الغير أو استقوها عن تجاربهم من غير شك فيها ما ازدهرت الحياة العقلية واستقامت النهضات الفكرية ، إن روح الشك البيروني تبدو في زعم أمثال هؤلاء النقاد في اتجاه ذوى العقول الحرة في معاملهم ، والاعتماد على التجربة العلمية في البحث عن الحقيقة ! كما تبدو هذه الروح في منهج البحث العلمى في التفكير ، وليست فتوحات العلم في ماضيه أو حاضره إلا أثراً من آثار هذا الشك . . . إلى آخر هذه المزاعم الواهية (١) .

ولعل ما أسلفناه في التفرقة بين الشك المطاق والشك المنهجى يكفى في التدليل على أن هؤلاء النقاد قد أساءوا فهم الشك الحقيقى ، وخلطوا عن جهل بينه وبين الشك المنهجى الذى يفرضه الباحث بإرادته طريقاً موصلاً إلى اليقين .

وإذا كان بعض المحدثين قد وقع في هذا الخطأ فإن من القدماء من فطن إلى الشك المنهجى وأكد ضرورة استخدامه في كل بحث نزيه ، فقد اصطنعه سقراط حين أخذ يناقش حكماء عصره في معلوماتهم ، ويختبر صحتها ويكشف عن حقيقتها بإثارة الشك في صوابها .

إن منهج سقراط في مناقشة محدثيه معروف ، لمنهجه جانبان : سلبى هو التهكم الذى يودى إلى تخليص العقل من الأخطاء ، وإيجابى هو التوليد الذى يرشد إلى الحقيقة ، في مرحلة التهكم يبدو سقراط مع محدثيه وكأنه يتعلم منهم فيسلم بأقوالهم مصطنعاً للجهل ، ثم يأخذ في الاستفسار والتساؤل وإثارة الشكوك في صحة ما يقولون ، ويمضى في أسئلته مستنبطاً من أقوالهم أفكاراً لا تروقهم فيبدو بهذا تناقضهم ! وهكذا ينتهى من مرحلة التهكم إلى تحرير العقل من الأخطاء التى أوقعه فيها محدثوه من السوفسطائية وهم حكماء عصره فيما كانوا يسمون أنفسهم ويسميهم الناس ! فإذا توصل سقراط إلى هذا



أأخذ يرشد محدثيه بأسئلته إلى الحقيقة - وهذا هو الجانب الإيجابي في منهجه ،  
وفطن إلى الشك المنهجي أرسطو في كتابه « ما بعد الطبيعة » وفرق بينه  
وبين الشك الحقيقي ، فأهمل هذا وأيد الشك المنهجي وأوصى بمزاوَلته عند  
البدء بدراسة أى بحث علمي ، إذ وجد أرسطو - فيما يقول - علاقة ضرورية  
تقوم بين الشك والمعرفة الصحيحة ، وكشف عن عنصر الإيمان الذي يقوم  
مطموراً في ثنايا الشك النزيه ، ورأى أن من يريد أن يكسب ملكة تحصيل  
للمعرفة يجد في الشك الذي يقوم على التروى والتبصر تحقيقاً لغايته ، لأن  
المعرفة التي تعقب الشك تكون أدنى إلى الصواب ؛ « إن الذين يقومون ببحث  
علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه ، يشبهون الذين يسرون على غير  
هدى فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه » فيما يقول هو نفسه ،  
إن كل حكم يصدره باحث ينبغي أن يسبقه نظر في الأسباب التي تؤيده  
والمبررات التي تعارضه . . .

مثل هذا الشك الذي يتحدث عنه أرسطو خطوة موصلة إلى اليقين ،  
إنه منهج يتبع عند اختبار المعرفة وامتحانها أو عند العمل على كسبها .  
ومثل هذا الشك المنهجي قد عرفته الدراسات العقلية الحديثة ، يقول  
هملتون + ١٨٥٦ Hamilton إننا نزاوَل الشك مؤملين أن ينتهي بنا الشك  
إلى الاعتقاد ، وقد أيد هذه الحقيقة التحليل السيكولوجي الحديث الذي  
تتناول البحث في طبيعة عملية التفكير ، فإن الاعتقاد والإنكار في رأى الكثيرين  
من علماء النفس مظهران لحالة نفسية واحدة - فيما أشرنا من قبل - إننا  
لا ننكر شيئاً قط إلا بسبب أننا نعتقد في صحة شيء يقابله أو يتناقض معه ،  
فليس من المعقول أن ننظر إلى الإنكار على أنه حالة مستقلة تخضع للبحث  
بمعزل عن حالة الاعتقاد ، فإن الضد الصحيح للاعتقاد هو الشك والبحث  
وليس الإنكار ، ذلك ما يقوله ولیم جيمس<sup>(١)</sup> ، ويعلق عليه بعض الباحثين

Cf. W. James, Principles of Psychology, 1890. vol. II p. 284 - 85. (١)

بقولهم إن تحليل الشروط العقلية المتضمنة في اليقين يجعل هذا الرأى السيكولوجى فكرة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان (١) !

وإذا صح هذا كان الشك بهذا المعنى ضرورياً لكل معرفة<sup>٢</sup> صحيحة ، ويؤكد « لاد » Ladd هذا الرأى فى كتابه عن فلسفة المعرفة<sup>(٣)</sup> Philosophy of knowledge إذ يقول : إن الشك والبحث وإبطال الرأى وإثباته ونفيه — فى مجال السلوك أو العلم أو التفكير النظرى — ضرورى فى تكوين المعرفة ، بل إن اكتساب المعرفة وتحصيل المعاومات الصحيحة يقوم على اتجاه عقلى يعبر عنه بالشك واللاأدرية Agnosticism .

وقد قال « ديكارت » فى كتابه « مبادئ الفلسفة » إننا لكى نفحص عن الحقيقة ينبغى أن نشك فى كل ما يصادفنا من أشياء ولو مرة واحدة ، لأننا كنا فى مرحلة الطفولة وقبل أن نبلغ طور الرجولة نحكم على الأمور التى تعرض لحواسنا تارة حكماً خاطئاً وتارة حكماً مصيباً ، وعند ما كنا لا نخشى استخدام العقل كان الكثير من القضايا المبتسرة يمنعنا من الاهتداء إلى معرفة الحقيقة ، ويُنْهِنُها إلى أن ليس هناك دليل واضح يبين على أننا نستطيع التخلص من هذه الأحكام ، إذا لم نزاوِل الشك فى جميع الأمور ولو مرة واحدة ، فنشك فى كل شىء نجد فيه أقل شبهة للارتياب<sup>(٣)</sup> .

ويكرر هذا المعنى فى تأملاته فى الفلسفة الأولى فيروى أنه تلقى منذ حداثة سنه آراء باطلة ظنها صحيحة ، وأن ما أقامه على أساسها مثار لكل شك ، ولهذا وجد نفسه محتاجاً لأن ينزع عن نفسه ولو مرة واحدة كل ما سبق له التسليم به من آراء ، وأن يهدم كل ما سبق له أن يدين به من

---

( ١ ) Edwin Starbuck, art. Doubt (in Encyclopedia of Religion and Ethics).

( ٢ ) فصل ١٣ ص ٣٦٩ عن مذهب الشك واليقين والمذهب النقدى .

( ٣ ) Decartes, Principes de la Philosophie فقرة أولى . ( وانظر ترجمته

الإنجليزية ( Principles of Philosophy ) .

معتقدات ، وأن يشرع من جديد في اختبار معارفه إذا كان يريد أن يقيم في العلم شيئاً وطيداً<sup>(١)</sup> .

وفي رسالة بعث بها ديكارت إلى صديقه الأب ميلان Mesland حدد مقصد هذا الشك المنهجي بقوله : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه سليم وبعضه فاسد مثلفٌ للبعض الآخر ، فإذا تعمل لتتخلص من التفاح الفاسد وتبقى على السليم ؟ لا سبيل إلا بإفراغ التفاح كله من السلة وفحصه واحدة واحدة لكي تعيد السليم منه واحدة واحدة ، وتطرح الفاسد بعيداً ؛ فالعقل عند ديكارت حافل بأفكار بعضها خاطئ ، ولا سبيل إلى تطهير العقل من الأفكار الخاطئة إلا بإفراغه من جميع ما فيه ، وهو لا يترك العقل فارغاً وإلاّ شابه غيره من الشكّاك الحقيقيين ، فهو يعيد إليه ما يراه سليماً من هذه الأفكار ، ويطرح عنه الخاطئ منها في ضوء منهجه العقلي المعروف ، فالشك هو محك الصحيح والباطل من أفكارنا وبه يتحرر العقل من أوهامه . وقد أكد « دافيد هيوم » أهمية الشك حين قال في بحثه عن الطبيعة البشرية : إذا كنا فلاسفة فينبغي أن نقوم فلسفتنا على أسس شكية ، بل تنهى هذا الشك بالشك الأكاديمي أو العلمي academic وصرح بأنه ضروري لكل بحث نزيه لأنه يبعث على مواصلة النظر في الأمور وإمعان التفكير فيها ومواصلة اختبارها من غير توقف .

### بعض أساليب اليقين :

أشرنا في مسهل هذا الفصل إلى أن دعاة اليقين يرون أن قدرة الإنسان على اكتساب المعرفة اليقينية لا تقف عند حد ، وأن في وسعه أن يتوصل إلى تعريفات للمعاني العقلية المجردة لا تقل في مراتب اليقين عن المعرفة التي

---

( ١ ) Les Méditations Métaphysiques - التأمل الأول ولها ترجمة إنجليزية وأخرى

عربية لزميلنا الدكتور عثمان أمين تحت عنوان التأملات .

تكتسب بالتجربة ، وقد شاعت هذه النزعة في فلسفة العقليين في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ولم تخل منها فلسفة التجريبيين حتى قدّر للمذهب النقدي عند « كانط » أن يقوّض هذا الادعاء على ما أشرنا من قبل :

وحسبنا أن نشير إلى موقف فيلسوفين من مذاهب الشك الحقيقي التي أسلفنا بيانها ، عسى أن يجد القارئ في موقف كل منهما ما يزيده اقتناعاً بتهافت الأدلة التي استند إليها الشكّاك ، وضعف الأسس التي أقاموا عليها مذهبهم ، وليكن هذان الفيلسوفان أرسطو قديماً وديكارت حديثاً .

وإذا كان الشك السوفسطائي الذي تصدّى لنقضه أرسطو لا يعتبر عند الكثيرين شكاً حقيقياً ، فإن أدلة السوفسطائية في إقامته قد تردد صداها عند الشكّاك الذين جاءوا بعدهم — قديماً وحديثاً — والأدلة التي استند إليها أرسطو في إبطال هذا الشك لا يزال للكثير منها وجاهته إلى حد أن بعض المحدثين يرون أن الشكّاك الذين جاءوا بعده لو فطنوا لأدلته ما انزلقوا إلى مهاوى شكهم ! وواضح مما أسلفناه في فصولنا السالفة أن الكثيرين من المحدثين — كأصحاب التجريبية المنطقية المعاصرة — يضيّقون بالكثير من أدلته ، ولا يسلمون بالشئ في ذاته أو الحقيقة المطلقة أو اعتبار العقل أداة للإدراك أو غير هذا مما يرد في حديثه ، ومع هذا فإن أدلته في نقض الشك السوفسطائي لا يزال لها ما يبرر ذكرها عند الحديث على إمكان المعرفة ، فلنخلصها في إيجاز :

أطاح السوفسطائية بالحقائق المطلقة في مجال العلم وأتوا على المبادئ اليقينية في ميدان الأخلاق ، وتصدى لإبطال مذهبهم سقراط الذي هاله اعتمادهم على اشتراك الألفاظ ونعموض المعاني فنزع إلى تحديدها للتوصل إلى الحد الكلي عن طريق الاستقراء ، ووجه العلم إلى اكتشاف العقل لماهيات

الأشياء التي تخفى وراء عوارضها المحسوسة : وبهذا أقام العلم ومهد لفلسفة الماهيات أو المعانى التي تبدو عند أفلاطون وأرسطو .

بدأ أرسطو بتفنيد الشك السوفسطائى ليدلل على إمكان المعرفة ، فرأى فى كتابه ما بعد الطبعة فى معرض رده على السوفسطائية الذين أطاحوا بالحقيقة المطلقة أن الضليين يمكن أن يجتمعا فى الشيء الواحد فى آن واحد ، ولكن من جهتين مختلفتين لا من جهة واحدة ؛ وأن الحكم على « الشيء فى ذاته » ميسور لأن مذاق الشيء مثلا لا يتغير عند الإنسان إلا بتغيّر حالته من الصحة إلى المرض ، فالمصاب بالزكام القوى يفتقد القدرة على تذوق الأشياء وشمها ، فلا يقال إن الأشياء تبدو عند الفرد الواحد على صور شتى - إلا مع مراعاة التغير الذى طرأ على أدوات الإدراك عنده . . . . . وغير هذا من آراء أرسطو فى تفنيد الشك السوفسطائى وإقامة الحقيقة المطلقة - وقد رويناه من قبل بشيء من التفصيل فلا حاجة بنا إلى تكراره (١) .

وبهذا أثبت أرسطو إمكان المعرفة ، واعتبر الماهية أو الوجود فى ذاته موضوعها - والحواس تدرك النسبى وتترك إدراك المطلق للعقل ، فالعقل يدرك الماهية وهى الصورة الكلية ، والحس يقف عند إدراك العوارض التى تتكوّن بها الماهية وهى الصورة الجزئية . . . . إلى آخر ما رآه أرسطو عند محاولته إقامة الفلسفة الأولى .

أما عن موقف ديكارت فإن ذكرناه عنه فى فصولنا السابقة ما يغنيننا عن الإطالة ، وحسبنا أن نشير إلى أنه حين اصطنع شكه المنهجى رغبة منه فى التوصل إلى اليقين العقلى ، سار فى نفس الطريق التى سلكها مونتاني Montaigne فى شكه الحقيقى ، ولكنه مضى فى الشك حتى نهايته فسرعان ما تحول فى يده إلى منهج ، وأضحى الشك أداة للنقد وأسلوباً يُتبع فى التمييز بين الصواب والخطأ ، أوغل فى الشك إلى أقصى آماده من غير أن يتوقف

---

(١) انظر ما كتبناه فى هذا الصدد ص ٢٣٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

فى منتصف الطريق ويعلن إفلاسه - كما فعل مونتاني - ومن هنا كان انتصار ديكارت ، فكشف عن الروحية واستعاد يقين الحقيقة واهتدى إلى الله حيث لم يجد مونتاني إلا الفراغ والموت والانهاء ، فقيل إن مقال ديكارت عن المنهج « يعارض قصة هزيمة بقصة انتصار (١) » .

شك ديكارت فى المحسوسات ثم فى المعقولات (٢) - كما فعل مونتاني وغيره من دعاة الشك الحقيقى الهدام ، ولكنه لم يقنع بهذا كما قنعوا ، بل مضى فى شكه إلى نهايته عسى أن يحطم الشك نفسه ، فافترض وجود شيطان خبيث يعمل على تضليله بكل ما فى وسعه من حيل ، ولكنه فطن إلى أنه يشك فى كل شيء إلا أنه يشك فى كل شيء ! هذه حقيقة لا يأتيها الشك فى كثير ولا قليل ! بهذا عارض الشك الحقيقى المطلق الذى كان أتباعه يقولون إننا نشك حتى فى أننا نشك ، وتميز بهذا الشك المنهجى من الشك الحقيقى ، ويقول « ديكارت » إنه حين يشك يفكر ، ولا يمكن أن يقوم تفكير وشك بغير علة ، وهى ذات تفكر ، وكلما أسرفنا فى الشك والتفكير هدانا هذا الإسراف إلى الاعتراف بوجود ذات تقوم بالشك والتفكير ، ومن هنا انتهى إلى المبدأ اليقيني الأول الذى تحرّى أن يقيم على أساسه كل فلسفته وهو أنا أفكر إذن فأنا موجود ، هذه هى أولى القضايا التى تعرّض لمن يقود أفكاره بنظام أكثر يقيناً (٣) .

كان سانشييه Sanchez يقول : كلما ازددتُ تفكيراً ازددتُ شكاً ، فعارض ديكارت هذا المبدأ بقوله : كلما ازددتُ شكاً ازددتُ تفكيراً فازددتُ إيماناً بوجودى !

---

( ١ ) A. Koyrè Trois Leçons sur Descartes فى الشطر الأخير من الدرس الأول .

( ٢ ) انظر الفقرتين الرابعة والخامسة من كتابه Les Principes de la Philosophie ( أو فى النسخة الإنجليزية ) .

( ٣ ) الفقرة السابقة من المصدر نفسه .

حطم الشك الحقيقي نفسه حين أوغل فيه ديكارت إلى أقصى آماده ، وانتهى بهذا الإيغال إلى أول مبدأ يقينى فحقق هذا رغبته التى يقول فيها : ما كنت فى هذا الشك مقلداً أصحاب الشك المطلق ، أولئك الذين لا يشكون إلا لجرد الشك ويتكلفون أن يظلوا دائماً حيارى ، بل أنا على العكس لا أقصد لغير اليقين ، ولغير أن أدع الأرض الرخوة والرمل لكى أجد الصخر والصلصال - كما يقول فى مقاله عن المنهج .

وقد كان ديكارت ينشد مبدأ عقلياً يرتفع عن كل شك ليقم عليه فلسفته ، حتى لقد كان يرى أن « أرشميدس » لم يطلب غير نقطة ثابتة لا تتحرك لكى يزحزح الكرة الأرضية ويغيّر مكانها ! فراح ديكارت ينشد مبدأ واحداً يقينياً يرتفع عن كل شك ليجعله أساساً لكل فلسفته ، وإذا استحال وجود النقطة الثابتة التى ينشدها « أرشميدس » فليس من المستحيل على ديكارت - فيما يقول هو نفسه - أن يجد هذا الأساس العقلى الذى يمكن أن يقيم عليه صرح فلسفته ؛ وقد وجد ديكارت هذا الأساس فى مبدئه اليقيني الأول ( الكوجيتو Le Cogito ) وهو القائل : أنا أفكر إذن فأنا موجود ، وهو مبدأ يقينى بديهى توصل إليه بالحدس<sup>(١)</sup> وبه أثبت الإنسيّة بالفكر ؛ ومن هذا انتقل إلى إثبات وجود الله وصفاته ، فالله كامل مطلق الكمال منزه عن كل نقص أو خداع وهو الذى وضع العقل فينا فهو الضامن لصحة التفكير متى كان موضوع التفكير واضحاً متميزاً ، ومن هنا أباح ديكارت لنفسه - بعد شكه المسرف - أن يفكر فى النفس ويعتبر ماهيتها

---

(١) ذهب بعض خصومه ( جاسندى Gassendi ) إلى القول بأن الكوجيتو ليس إلا قياس ضمير ( أى أضمرت مقدمته الكبرى ( فهو : كل مفكر موجود ، أنا مفكر ، إذن فأنا موجود ) وبذلك لا يكون قضية بديهية واضحة بذاتها ، ولا يصح اتخاذه أساساً تقوم عليه فلسفة طالما كان هو نفسه يقوم على مقدمة مضمرة ، ولكن ديكارت دفع الاعتراض بقوله إنه مبدأ أولى بديهى توصل إليه بالحدس وحده .

فكرًا ، و الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وانتهى ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجى وموجوداته المادية .

عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — نَمَطَيْنِ من أنماط التوصل إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة ، فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث فى طبيعة هذه المعرفة وماهيتها ، وأن ندرس أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض له فى الفصلين التاليين (١) .

---

(١) انظر فى آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر فى نظرية المعرفة — غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى هذا الفصل وفى الفصلين التاليين .



## الفصل الثانى

### طبيعة المعرفة

- تمهيد - مذاهب الواقعيين : ( ا ) الواقعية الساذجة ( ب ) الواقعية النقدية ( التقليدية ) -  
( ح ) الواقعية الجديدة ( د ) الواقعية النقدية المعاصرة - مذاهب المثاليين - تمهيد -  
( ا ) المثالية الذاتية - ( ب ) المثالية النقدية - صور المثالية - تعقيب .

تمهيد :

عرض الفلاسفة للبحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية وحقيقتها ، وحاولوا أن يعرفوا كيفية العلم بالأشياء ، وأن يقفوا على اتصال قوى الإدراك بالشئ المدرك ، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها ، فكان هذا مثاراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة ، التفت عنده المثالية ( التصورية ) Idealism والواقعية Realism بمختلف مذاهبهما ، تصورت أولاهما الأشياء مرهونة بالقوى التى تدركها ، بمعنى أن الموجودات المحسوسة مجرد أفكار فى عقولنا ، ورأت الثانية أن للأشياء وجوداً عيانياً مستقلاً عن الذات العارفة ، واعتبرت المعرفة صورة مطابقة لحقائق الأشياء فى العالم الخارجى .

والواقعية أصلاً تعبر عن رأى الرجل العادى الذى يعجز عن التمييز بين ظاهر الشئ وحقيقته ، فحقيقة الأشياء فى نظره هى كما تبدو لنا - وإن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعد كثيراً عن هذه النظرة الساذجة كما سنعرف بعد قليل - ومعنى هذا أن النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالى ، ولكن هذه النزعة لم تصبح مذهباً فلسفياً متماسكاً إلا بعد ظهور الفلسفات المثالية ، لأن الواقعية الفلسفية قد قامت على محاربة المثالية ومحاولة القضاء عليها ، ومن أجل هذا آثرنا أن نبدأ بالحديث عنها :

فكراً ، و الجسم ويعتبر ماهيته امتداداً ، وانتهى ديكارت من هذا كله إلى « اليقين » بوجود العالم الخارجى وموجوداته المادية .

عرضنا فيما أسلفنا — عن أرسطو وديكارت — تَمَظَيِّن من أنماط التوصل إلى اليقين ، وإذا كنا بهذا قد أثبتنا إمكان المعرفة أو القدرة على إدراك الحقيقة ، فقد جاز لنا الآن أن نعرض للبحث فى طبيعة هذه المعرفة وماهيتها ، وأن ندرس أدواتها ومنابعها ، وذلك ما نعرض له فى الفصلين التاليين (١) .

---

(١) انظر فى آخر الفصل الثالث من هذا الباب مصادر فى نظرية المعرفة — غير ما ذكر منها فى هوامش الصفحات فى هذا الفصل وفى الفصلين التاليين .

### مزايا الواقعيين : Realism

يطلق المذهب الواقعي في المعرفة<sup>(١)</sup> على مجموعة من المذاهب تشترك إلى جانب عدائها للمثالية — في خصائص أظهرها القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذي يقوم بإدراكها ، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله ، ومعرفة العقل مطابقة لحقائق الأشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع ، والعلاقة التي تقوم بين الأشياء الخارجية وأفكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة مشابهة وتطابق ، فالمعرفة عند الواقعيين إدراك عقلي أو حسي مطابق للأعيان في الخارج ، أو هي انعكاس العالم الخارجي على العقل .

وواضح أن الواقعية نقض المذهب الأفلاطوني الذي يعتبر المثل *ideas* وحدها هي الموجودات الحقيقية ، ويرى أن الأشياء أو الموجودات المحسوسة ليست إلا مجرد أشباح وظلال للمثل ، وبمقدار ما تتعد نظرية المثل عن دنيا الواقع ، بمقدار ما تعبر عنها هذه الواقعية ، وأظهر فروع هذا الاتجاه :

### ( ١ ) الواقعية الساذجة : Naïve Realism

وهي تتفق مع ما يراه عامة الناس في القول بأن أفكارنا صور مطابقة

( ١ ) يطلق « المذهب الواقعي » في غير نظرية المعرفة على مذهب طائفة من فلاسفة المدرسين خاصة ( كالقديس أنسيلم ) ترى أن الأسماء الكلية لها وجود حقيقي فعلي لأنها أسماء لماهيات الأشياء ، ومن أجل هذا خصموا أصحاب المذهب الاسمي *Nominalism* الذي أنشأه « روسيلينوس » *Roscelinus* في القرن الحادي عشر ، وكان دعائه يرون أن الكليات من أجناس وأرواح مجرد ألفاظ وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئاً وليس لها مدلول واقعي — ويتوسط هذين المذهبين : المذهب التصوري *Conceptualism* انظر : *Fleming* في مادة *Realism* وانظر في صدى هذه المذاهب عند الإسلاميين : مقدمة الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء : المنطق ( المدخل ) لابن سينا ص ٦٣ وما بعدها — ويراد بالواقعية في الأدب والفن تصوير الطبيعة كما تبدو لنا ، ويقابله المذهب المثالي الذي يتجاوز الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون .

أما المذهب الواقعي في طبيعة المعرفة فيقابل المذهب المثالي كما سنعرف بعد قليل .

للأشياء في الخارج<sup>(١)</sup> . والعالم الخارجى يبدو لنا في صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات ، فالعالم متعدد متكثّر - ولا يمكن رده إلى وحدة كما ظن المثاليون .

وقد اعتُبر هذا المذهب ساذجاً لأنه يمثل مرحلة سابقة على مرحلة التفكير العلمى والفلسفى ولا يخضع للتفكير النقدى ، ويثق في مدركات الحس ثقة لا حدّ لها ، مع أن تجربتنا في كل يوم تزعزع ثقتنا في صحة أحكامها ، فالعصا المغروسة في الماء منحرفة تبدو مكسورة أما العين وهى ليست كذلك في واقع الأمر ، والمرئيات تبدو لأعيننا عن بُعد أصغر حجماً من حقيقتها ، وكثيراً ما يبدو الشيء في نظر إنسان على صورة تخالف الصورة التى يبدو عليها في نظر غيره من الناس ، بل كثيراً ما يتغير الشيء الواحد في نظر الإنسان الواحد بفعل الخيال أو بتأثير الأحلام . . . وهذا غيره كفىل بأن يفقدنا الثقة في أحكام الحس<sup>(٢)</sup> .

كان الواقعيون يقولون إن العالم الخارجى قائم موجود بالفعل حتى عندما يكون بعيداً عن متناول إدراكنا الحسى ، وهو موجود على نفس الحال التى يوجد عليها عندما يقع عليه إدراكنا ، وهذا هو الذى كان يبرر عند « مل » Mill وأمثاله وجود العالم مستقلاً عن إدراكنا له ، ولكن خصوم الواقعية رفضوا التسليم بذلك وقالوا إن التيقن من وجود خصائص وصفات في شيء ما لا يكون قط إلا عندما تكون في متناول الإدراك وفي مقدوره ، بل إن مجرد اختلاف الشيء في مظهره وأشكاله باختلاف المسافة التى تفصل بينه وبين العين التى تراه ، أو باختلاف الزاوية التى يرى منها

(١) قارن : Fletcher, op. cit., p. 110 - 113 وكذلك Külpe, p. 195 وكذلك (٢) Jerusalem op. cit., p. 65 - 6 ، ولكن من الباحثين كأصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة من لا يقر هذا الاعتراض ، وسرى عند الكلام على المذهب التجريبي في الفصل الثالث من هذا الباب كيف ناقش « آير » Ayer حجج « ديكارت » في شكه في الحس أداة للمعرفة .

Price, Joad, Guide to Philos. Part I, ch. III Perception.

أو باختلاف قوة الضوء أو انعدامه... كل هذا يبرر القول بأن بين الأشياء في الواقع وأفكارنا التي تمثلها اختلافاً ملحوظاً لا سبيل إلى إهماله ، وقد أيدت هذا التفاوت مقاييسُ العلم والآلات التي يستخدمها من مجهر ومقرب وموازين ونحوها ، ولهذا عدل الباحثون هذه الواقعة الساذجة فظهرت :

( ب ) الواقعية النقدية ( التقليدية ) ( Traditional ) Critical :

المذهب الواقعي النقدي Critical Realism وهو الذي اعتمدته العلوم الطبيعية بعد إخضاعه للنقد العلمي ، وخلاصته أن الحس يدرك حقائق الأشياء ، وهذه الحقائق تُحصَّص في ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، فالمادة في نظر هذه العلوم شيء حقيقي له وجود عيني خارجي ، ولكن الكيفيات التي تدركها الحواس ليست إلا من عمل الذهن (١) .

وتتميز الواقعية النقدية من الواقعية الساذجة برفضها التسليم بالوجود الحقيقي لعالم المدركات الحسية بغير اختبار نقدي ، إنها تحاول أن تثبت الحقيقة بمناقشة الحجج المضادة ودحضها حتى يتسق منطق الواقعية مع النتائج التي ينتهي إليها نقد المعرفة .

« الوردة حمراء » في لغة الواقعية النقدية معناها أن في الوردة خاصية تثير في العين تحت ضوء ملائم إحساساً باللون الأحمر ، فالحمرة بغير العين التي تراها تكون بغير ذات فحوى ! ولكن شروط الإحساس بالحمرة تظل قائمة ، وإن لم يكن هناك ضوء ولا لون لأن هذه الخاصية موجودة في الوردة وجوداً موضوعياً وليس ذاتياً ، فوجود الأشياء إذن لا يتوقف على قُوَى إدراكها ، لم تر عين الإنسان أشعة رنتجن Roentgen زمناً طويلاً ، ولكن أثر هذه

الأشعة الملحوظ قد أدى آخر الأمر إلى معرفة وجودها ، ومثل هذا يقال في الكثير جداً من القووى التى توجد كامنة فى الطبيعة .

إن الواقعية الساذجة لا تثير الجدل فى قدرة الإنسان على معرفة حقيقة شىء موجود مستقلاً عنا لأنها ترى المشكلة غير ذات موضوع ! أما الواقعية النقدية فإنها تعرض للمشكلة وتناقش الحجج التى تنكر إمكان هذه المعرفة وتنتهى من مناقشتها إلى إقرار هذه المعرفة إقراراً قاطعاً ، وسرى بعد قليل أن المثالية النقدية تنكر إمكان قيام هذه المعرفة <sup>(١)</sup> .

أضافت الواقعية النقدية إلى العقل فاعلية خاصة بحيث لم تصبح المعرفة صورة مطابقة للأشياء المدركة — كما كان الحال فى الواقعية الساذجة ، ولكنها أصبحت صورة معدلة بفعل العقل الذى يستطيع أن يتجاوز الجزئيات المحسوسة Particulars إلى الكليات Generals على نحو ما هو معروف عند أمثال « چون لوك » ، فقد رفض رد الحقائق المسكمة والمبادئ المشهورة إلى فطرة العقل — على نحو ما ذهب أفلاطونيو كمبردج من ناحية وديكارت من ناحية أخرى — وجعل للعقل عملاً إيجابياً ، هو أن يؤلف من الصور الحسية التى تنقلها إليه الحواس معانى جديدة — على نحو ما سنعرف عنه فى الفصل التالى .

ولكن عصر « لوك » — القرن السابع عشر — كان بدء تأسيس المناهج العلمية الحديثة ، وقد استقام العلم الحديث واستكمل مناهجه التجريبية التى استرعت الأنظار وكانت موضع تقدير وإعجاب عند الكثيرين من الفلاسفة أنفسهم ، وأخذت الروح العلمية تتغلغل فى كل شىء ، وبدأت هذه الظاهرة فى تطور الواقعية النقدية التقليدية السالفة الذكر إلى ما سُمى فى العصر الحاضر بمذهب :

( ح ) الواقعية الجديدة : New realism :

بدأ هذا الاتجاه الجديد منذ عام ١٩١٠ على يد ستة من فلاسفة  
الأمريكان<sup>(١)</sup> لم يخالفوا الفلسفة التقليدية في موضوع البحث ، فقد كان  
مدار فلسفتهم نظرية المعرفة وفهم العلاقة التي تقوم بين الذات العارفة  
وموضوع معرفتها ، من غير تمييز بين العارف والمعروف ، اهتمت الواقعية  
الجديدة بتحليل العلاقة التي تربط بين الذات العارفة وموضوعها ، ورفضت  
التسليم بما رأته الواقعية النقدية التقليدية من وجود وسيط بين الشيء المدرك  
والذات العارفة — هو الصورة الذهنية في مذهب لوك — لأن الإدراك في  
نظر الواقعية الجديدة يقع مباشرة وبغير وسيط ، مما يجعل معرفتنا للشيء  
الخارجي صورة مطابقة لحقيقته في الخارج . . . إلى آخر ما انتهى إليه  
مذهبهم الذي يشرحه كتاب اشتركوا في وضعه عن « الواقعية الجديدة —  
دراسات تعاونية في الفلسفة »<sup>(٢)</sup> .

ولكن الواقعية الجديدة لم ترض طائفة أخرى من الواقعيين المعاصرين ،  
فاتهموها بالسذاجة لأنها في دراسة المعرفة تفتقر إلى روح النقد والتحصيل  
والتحليل ومن هنا نشأ :

( د ) مذهب الواقعية النقدية ( المعاصرة ) ( Contemporary ) critical :

أنشأ هذا الاتجاه الجديد سبعة من الأمريكيان<sup>(٣)</sup> شرعوا منذ عام ١٩١٦  
يبشرون بمذهب جديد وإن ظلت نظرية المعرفة مدار بحثهم ، ومشكلة  
الإدراك الحسي بدء تفكيرهم ، إلا أنهم رفضوا موقف الواقعية الجديدة في

---

( ١ ) هم R.P. Perry و E.B. Holt و W.P. Montague و Pitkin و E.G. Spaulding

و Marvin .

( ٢ ) The New Realism : Cooperative Studies in Philosophy, 1912.

( ٣ ) هم D. Drake و A. D. Lovejoy و A. K. Rogers و G. Santayana

و R. W. Sellars و J. B. Pratt و C. A. Strong

ضم العارف والمعروف في سمط واحد ، وعادوا إلى الثنائية التي يتميز فيها المدرك من الشيء المدرك ، مع القول بأن للشيء المعروف وجوده الخارجى ، وأن معرفتى به هي التي تؤدي إلى وجوده ، ولكن وجوده مستقل عن هذه المعرفة كل الاستقلال فيما قال جميع الواقعيين من قبل ، وكان طبعياً أن يرفضوا القول بوجود فارق بين ظاهر الشيء وحقيقته ، أو ما يبدو من الشيء والشيء في ذاته ، وعلى هذا فليس ثمة شيء يقوم وراء الطبيعة أو فوقها أو يكون مفارقاً لها ، وبهذا تميزت الواقعية النقدية المعاصرة وقد شرحوها في كتاب اشتركوا في وضعه تحت عنوان : « مقالات في الواقعية النقدية — دراسة تعاونية لمشكلة المعرفة »<sup>(١)</sup> .

وللواقعية في إنجلترا نصيب ملحوظ في تفكير فلاسفتها ، وقد أيد اتجاهها عامة « هوبهاوس » + ١٩٢٩ Hobhouse و « لويد مورجان » + ١٩٣٦ C. Lloyd Morgan و « وايتهد » + ١٩٤٧ و « بروض » C.D. Broad ومن إليهم ، بل انتصر للواقعية الجديدة من المعاصرين « صمويل الكسندر » + ١٩٣٨ S. AlexanPer والسير « پيرسى نن » + ١٩٤٤ T. Percy Nunn و « برترند رسل » Russell و « مور » + ١٩٥٨ E. Moore وغيرهم كثيرون<sup>(٢)</sup> .

حسبنا هذا بياناً موجزاً عن نشأة الواقعية الفلسفية وتطورها ، وسنزيدها وضوحاً في تعقيبنا التالي ، ولنعقب على ما قلنا بكلمة نتناول فيها :

---

Essays in Critical Realism, a Cooperative Study of the Problem (١) of Knowledge:

(٢) قارن بالإضافة إلى المصادر السالفة : Sallar, S., R., Critical Realism

Joad, { (1) Guide to Philos., Part II. ch. III.  
(2) An Introduction to Modern Philosophy.

Montague, W., The Story of American Realism ( in 20 th Century Philos., 1947 ).



## مذاهب المثاليين Idealism<sup>(١)</sup>

تقديم :

هذا الاتجاه الواقعي في تفسير المعرفة وفهم طبيعتها يتعارض مع اتجاه عقل مثالي في المعرفة انعكست فيه آية الاتجاه السالف<sup>(٢)</sup> ، إذ أنكر المثاليون أن تكون المعرفة إدراكاً مطابقاً للموجودات المدركة وأن يكون لهذه الأعيان وجوداً مستقل عن العقل الذي يدركها ، إذ ليس بين عملية الإدراك والأشياء المدركة تشابه أو تطابق يرر اعتبار المعرفة صورةً دقيقة للأشياء المدركة ، إن وجود الموجودات يتوقف في نظر المثاليين على القوى التي تدركها وهي نفسها ليست إلا صوراً عقلية .

وقد ذهب بعض الباحثين ( ناتورب + ١٩٢٤ P. Natorp ) إلى أن ديكرات هو مؤسس المثالية الحديثة ، إذ كان ديكرات في الكوجيتو الديكراتي يفصل بين الفكر والوجود ويقول : من واجبي قبل أن أتأكد من وجود أشياء خارجية أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك ، وأن

---

( ١ ) نتحدث هنا عن المذهب المثالي في المعرفة ، ولكن هذا الحد يطلق على مجموعة مذاهب أخرى في غير المعرفة أظهرها المذهب المثالي في الآداب والفنون بوجه عام وهو يقابل المذهب الواقعي عند أهلها ، يعبر هذا عن الواقع فيصور ما هو كائن ويتجاوز المذهب المثالي هذا الواقع إلى تصوير ما ينبغي أن يكون - بل يطلق المذهب المثالي أيضاً على المذهب الروحي Spiritualism في علم ما بعد الطبيعة وهو الذي يفسر الوجود تفسيراً روحياً أو عقلياً خالصاً ، وهو يقابل ميثافيزيقيا المذهب المادي Materialism الذي يفسر الوجود بالمادة وحدها كما عرفنا من قبل ، ويطلق المذهب المثالي أيضاً في مجال الأخلاق ويراد به مذهب المدرسة التي ترى أن الأخلاق غاية في ذاتها - فليست غاية الأخلاق بتحقيق سعادة الفرد Eudaemonism كما ذهب قدماء الأخلاقيين من اليونانيين ، ولا منفعة أكبر عدد من الناس كما قال أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من المحدثين ، بل إن السلوك الخلق عند أتباع المذهب المثالي هو كمال الجنس البشري ، وسمى المذهب بالمثالية الأخلاقية Ethical Idealism ، لأن أتباعه يلتزمون غاية السلوك الخلق في المثل العليا وليس في الواقع الذي يعبر عما هو كائن ؛ وتلتزم الأخلاق المسيحية مثلها الأعلى في سعادة الآخرة بتحقيق ملكة الله وهذه مثالية دينية ( انظر Jerusalem, op. cit., p., 259 ) .

( ٢ ) في تاريخ المثالية انظر Fletcher, p. 82 ff.

أعرف الواضح منها والغامض ... ويرى أن العالم الخارجى لا يدرك إلا بعد إدراك الأفكار ، وأن الحقيقة فى علم صاحبها تسبق الوجود ، وليس فى وسعنا أن ندرك العالم الخارجى إدراكاً مباشراً عن طريق الحواس ، ومعلوماتنا عنه تعبّر عنها الصور والأفكار الموجودة فى أذهاننا ، ولا تعرف معرفة مباشرة إذا كانت هذه الصور والأفكار تطابق أشياء حقيقية فى الخارج ، ولكن الذى يؤكد لنا مطابقتها للموجودات الحقيقية هو الصدق الإلهى ... وبعده أخذ بعض الفلاسفة يرجع الفكر إلى حركة مادية ، ويردّ بعضهم الآخر المادة والحركة إلى الفكر ، فكانت ثنائية لا تزال مثاراً للجدل بين الفلاسفة حتى يومنا الراهن !

ولكن من الباحثين من يرى - ورأيه حق - أن ديكارت وإن كان يبدأ بالتفكير إلا أنه يسير من التفكير إلى الوجود ، والكوجينو الديكارتى « أنا أفكر فأنا إذن موجود » لا يراد بها القول بأن وجودى ناتج عن تفكيرى ، وإنما يراد بها القول بأن واقعة تفكيرى تقيم البرهان على وجودى ، وليس هذا هو تصور المثاليين ، بل لعل الأصح أن نلتمس نواة المثالية فى الفلسفة الإنجليزية ( عند هوبز وهيوم ) لأنها - مع اهتمامها بالتجربة الحسية - قد ألغت وجود الأشياء الواقعى وردّته إلى التأثيرات الذاتية ( الحسية ) .

على أن المذهب المثالى قد بدا واضحاً عند « باركلى » + ١٧٥٣ ثم عند أكبر ممثليه « كانط + ١٨٠٤ » « وهيجل » + ١٨٣١ كما سنعرف بعد قليل .

وإذا كانت الواقعية تطلق على جميع المذاهب التى تؤكد وجود العالم الخارجى مستقلاً عن الذات العارفة ، فإن المثالية تطلق على جميع المذاهب التى تجعل وجود الأشياء الخارجية متوقفاً على وجود القوى التى تدركها ، فإذا انعدمت هذه القوى استحال وجود العالم الخارجى ! بهذا تتوحد المعرفة والوجود ، والمعرفة هنا تقوم بها ذات مدركة ، سيان أن تكون أنت أو غيرك من الناس .

وتقتضى المثالية عند أهلها القول بأن الأفكار سابقة على المحسوسات التي تطابقها ، والمعاني الكلية على الجزئيات ، فإن أى كائن من الموجودات المحسوسة يُعرف عن طريق الوقوف على ماهيته - خصائصه الذاتية التي تشترك فيها أفرادها - وبهذا يتحتم أن تكون ماهيته سابقة على وجوده المشخص - على عكس ما يقول الوجوديون - ، ووجود الأشياء مُعلق بوجود ذات عارفة ، ومن هنا قام التطابق بين وجود الشيء ومعرفته ، واستحال الوجود المحسوس بامتناع إدراكه ...

ويبدو الاتجاه المثالي في صور مختلفة أظهرها :

#### ( ١ ) المثالية الذاتية Subjective Idealism :

يفسر دعاة هذا المذهب العالم المادى تفسيراً عقلياً روحياً ، فيقولون إن الوجود هو الإدراك ، أى أن وجود الأشياء معناه أننا ندركها ! والمدرّك معنىً وغير المدرّك لا وجود له ، والمادة لا تدرك في ذاتها باعتراف القائلين بالمادة ، إنها معنىٌ مجرد لا يمكن تصوّره بعيداً عن كلفياته ، وهذه اللامادية immaterialism لا تنكر وجود المحسوسات بدليل أننا ندركها ، فهي لا تحوّل الأشياء إلى معانٍ بل إنها تحوّل المعاني إلى أشياء - فيما ذهب « باركلي » (١) إذ قال إن وجود الشيء هو إدراكه *esse est percipi* فالشيء ليس له وجود مادى مستقل عن إدراكه ... ولكنه فطن إلى أن الإدراكات الحسية مستقلة عن العقل الذى يدركها ، ولهذا حاول تفسيرها بقوله إنها موجودة في العقل الإلهى . والطبيعة - فيما يقول « فشته » - « مكوّنة بقوانين فكرى وليست إلا علاقات بينى وبين نفسى » والفكر لا يدرك إلا تصوراتهِ ... والظواهر العقلية هى الظواهر الوحيدة التى يمكن أن نكون على يقين من وجودها ، أما عن وجود عالم خارجى فليس فى وسعنا أن نقيم

( ١ ) انظر ما قلناه في هذا الصدد في ص ٢٥١ وما بعدها في الفصل الأول من الباب

الثانى من هذا الكتاب .

عليه دليلاً ، بل إن مردّ افتراض وجوده إلى الخطأ في تفسير الظواهر العقلية ، وكل الأشياء التي ندركها هي الظواهر المتضمنة في تتابع أفكارنا وتعاقب خواطرنّا ؛ وقد سميت هذه المثالية الذاتية بالمثالية السيكلولوجية أو الخارجية Psychological or phenomenal أو Solipcism أو Mentalism ويسمّيها « كانط » بالمثالية المادية التي تقابل المثالية النقدية<sup>(١)</sup> . ولكن توقف وجود العالم الخارجى على الذات العارفة ليس معناه أن هذا العالم وهم ، إذ أن وجوده — سواء أدركه العقل أم لم يدركه — موجود دوماً في العقل الإلهى اللامتناهى .

#### (ب) المثالية النقدية Critical idealism :

صدرت الطبعة الثانية من كتاب « كانط » : « نقد العقل النظرى الخالص » تحمل تعديلات في الكثير من فقرات الكتاب تهدف إلى تفادى القول بأن مذهبه يشبه مذهب « باركلي » ، بل يقول « كانط » في مقدمة هذه الطبعة إن الشيء الوحيد الذى أضافه هو دحض المثالية السيكلولوجية ، وتذهب المثالية النقدية إلى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة à priori والظواهر التي تكتسب بالتجربة à-posteriori وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفتها ، ويرى أن المعرفة لا تُستقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده ، لأن مرجعها إلى الحس الذى ينقل للعقل صور المحسوسات ، فيضيف هذا إليها علاقات زمنية أو مكانية (وعِلّية) ثم إلى المعانى الأولية في العقل وهي سابقة على كل تجربة .

وقد كان « كانط » يفرق بين ما يرتدّ إلى الذات وما يرجع إلى العالم الخارجى ، ويرى أن التجربة لا توصف قط بأنها ذاتية خالصة أو موضوعية محضة ، ويقرر أن الشيء الخارجى يمكن أن يكون موجه دأً

على حدة بعيداً عن العقل الذى يدركه ولكن معرفته باعتباره موجوداً على هذا النحو غير ممكنة .

من هذا نرى أن نظرة « كانط » إلى المعرفة كانت أعم وأشمل من نظرة سابقه ، عاب مذهب التجريبيين ومذهب العقليين على السواء ، وحاول الجمع بينهما فى سمط واحد ، إن أولهما عاجز عن تفسير التجربة وحدها ، وثانيهما يغالى فى الاعتزاز بالعقل حتى يقول بكفايته فى معرفة كل شيء ، ولكن « كانط » قد سلم بالتجربة الحسية التى قال بها التجريبيون ، بيد أنه لاحظ أن إدراك العالم الحسى يقتضى القول بمبادئ لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية سابقة على كل تجربة ( *à priori* ) وهى فى نفس الوقت شرط فى إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية فى العقل وهى التى تجعل إدراك التجربة ممكناً ، إن العقل عند « كانط » ينزل إلى مجال التجربة وكان عند العقليين الذين سبقوه مبعداً عنها ، إنه يضم الشروط التى تجعل التجربة الحسية ممكنة ميسوره ، وهذه الشروط تتمثل فى الأحكام التى قلنا إنها أولية سابقة على التجربة ، ثم هى تركيبية وليست تحليلية ، أى أنها تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً<sup>(١)</sup> إن معرفتنا تبدأ بالتجربة ولكنها لا تنشأ عن التجربة ، لأن المعرفة البعدية *à-posteriori* شرط وجودها قائم فى معرفة قبلية *à-priori*

وقد كان « كانط » يرى أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يحىء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه بالترنسدنتال *Transcendental* وهو المعانى الخاصة بالفكر وحده — وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لازماً ، وهو الذى يجعل التجربة ممكنة — وقد كان دعاة المثالية الذاتية يرون أن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، فقال « كانط »

---

(١) انظر تفسير الأحكام (القضايا) التحليلية والتركيبية فى الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا الكتاب عند الحد يث على (إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة) .

إن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة ، وأنكر مذهب التجريبيين في رد المعرفة كلها إلى التجربة ، لأنه وجد في النفس معرفة سابقة على كل تجربة كالمعرفة الرياضية ، والتجربة تدل على ما هو واقع ولكنها لا تدل على أن من الضروري أن يكون هذا الواقع على هذا النحو وليس على نحو آخر ، ولهذا فهي لا تزود الإنسان بالحقائق العامة التي ينشدها العقل ، ومن هنا أضاف « كانط » العقل إلى التجربة مصدراً من مصادر العلم <sup>(١)</sup> .

وبذكرنا مذهب « كانط » بمذهب الظواهر Phenomenalism الذي يبدو على صورتين :

أولاهما تجزم بإنكار وجود حقيقة وراء الظواهر — وقد قال بهذا « رنوفيه » Renouvier ١٩٠٣ + و « شادويرث » Shadworth و « هودكسون » Hodgson <sup>(٢)</sup> وثانيتهما تؤكد حقيقة الأشياء في ذاتها things-in-themselves ولكنها تنكر إمكان العلم بها ، ويقول بهذا « كانط » Kant و « كونت » A. Comte و « هربرت سبنسر » Spencer <sup>(٣)</sup> .

وتزعم « هوسيرل » E. Husserl ١٩٢٨ مدرسة حديثة في ألمانيا تقول بفلسفة الظواهر Phenomenology أعجبه دقة الرياضيات واتفاق العقول على نتائجها مع اختلاف العقول على نظريات الفلاسفة ومناهج بحثها ، فأراد أن يقيم الفلسفة على أساس متين بحيث تصبح علماً برهانياً ، فطالب بالتححر من كل رأى سابق — وشابهه في هذا ديكارت وإن لم يستند إلى الشك الديكارتي — ثم دعا إلى الذهاب إلى الأشياء التي تظهر في الشعور بجلاء

---

(١) في نقد المثالية النقدية قارن Fletcher, op. cit., p. 83 ff. وكذلك :

Jerusalem op. cit., 75 - 83.

(٢) أحد مؤسسي الجمعية الأرسطاطاليسية Aristotelian Society (أكبر جمعية فلسفية في إنجلترا) وقد رأسها من ١٨٨٠ إلى ١٨٩٤ ولم يحترف مهنة .

(٣) D.D. Runes Dict. of Philos., art. Phenomenalism.

وقارن هذا بما قيل في مادة Phenomenology ص ٢٣١ - ٤ في المصدر نفسه .

كاللون والصوت والحكم ونحوه من ماهيات ثابتة تدرك بالحدس . .  
فأصبح هذا المذهب الجديد على يده نقداً جديداً للمعرفة يهدف إلى تَوْخِي  
الدقة بوصف الظواهر وترتيبها في إحكام ، وشرح المعاني الإنسانية في العلوم  
حتى تبدو جليلة واضحة فتقع المعرفة بهذا على ماهيات بخصائصها الثابتة ،  
وبهذا تتكفل بإقامة علوم دقيقة كالرياضيات ، وهكذا تتحول فلسفة الظواهر  
إلى منهج للتحرر من المثالية والواقعية<sup>(١)</sup> . وقد كان « هوسيرل » يعتبر مذهبه  
ديكارتيّة جديدة لأنه تأثر فيه بديكارت فيما يقول في مستهل كتابه « تأملات  
ديكارتيّة 1931 Meditations Cartésiennes, trad, 1931 .

### صور مثالية :

تعددت صور المثالية — شأنها شأن الواقعية فيما عرفنا من قبل — فكان  
منها الذاتية والنقدية وقد أسلفنا الحديث عنهما ، ثم المطلقة absolute التي قال  
بها « هيجل » + ١٨٣١ Hegel وأخذها عنه من الإنجليز أمثال « برادلي »  
+ ١٩٢٤ Bradley وبوزانكيت + ١٩٢٣ Bosanquet + ثم المثالية  
الموضوعية objective وهي التي عرفت عند أفلاطون قديماً وشليجل ١٨٢٩  
Schlegel حديثاً ، والمثالية الجديدة وهي التي دعا إليها في إيطاليا كروتشه  
+ ١٩٥٣ Benedetto Croce وچنتيلي Giovanni Gentile ( المولود عام  
١٨٧٥ ) وبدأت في إنجلترا على يد كولريدج + ١٨٣٤ وكارلايل + ١٨٨١  
واميرسون + ١٨٨٢ R. W. Emerson ووليم هماتون + ١٨٥٦ ونضجت  
في فلسفة « جرين » + ١٨٨٢ وسترننج + ١٩٠٩ J. H. Sterling وإدورد كيرد  
+ ١٩٠٨ وريتشي + ١٩٠٣ D. G. Ritchie ومويرهيد Mruirhead +  
١٩٤٠ وماكنزي + ١٩٣٥ ومن إليهم ، ثم المثالية الشخصية Personal  
عند 1931 A. S. Pringle-Pattison أي Seth, A. وسورلي + ١٩٣٥  
W.R. Sorley ورشداً + ١٩٢٤ Rashdall ومن إليهم .

(١) المرحوم الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٧ - ٤٣٨ .

وبين هذه الصور من المثالية فروق دقيقة لا مجال لبيانها ، فليرجع من شاء مزيداً إلى مؤلفات هؤلاء وأبحاثهم<sup>(١)</sup> .

### تعقيب :

أشرنا إلى أن مذاهب الواقعيين مع اختلافها في تفاصيل الأصول التي التقت عندها ، كانت على اتفاق في عداتها المشترك لمذاهب المثاليين ، وإذا كانت الواقعية الساذجة قد ساهمت في قيام المثالية ، فإن ضيقَ الواقعيين بالتفكير المثالي السالف الذكر هو الذي أدى إلى نشأة الواقعية الفلسفية بمختلف صورها . وتتميز المثالية بأنها تحاول وهي تتصور الوجود أن تقيم مذهباً متماسكاً عن الكون موحداً في كل ، وهذا هو الذي ينكره أكثر الواقعيين ، لأن الوجود عندهم مجموعة كائنات وأشياء منفصل بعضها عن بعض ، والفيلسوف الواقعي يقنع بتفسير ما يستطيع أن يثبت بالخبرة الحسية وجوده ، ويكتفى بأن يفلسف نظرة الرجل العادي إلى الكون عن طريق الاهتمام بدراسة الإدراك الحسي ، ولا يطمع في أن يتجاوز هذا إلى وضع مذهب متماسك يفسر به الوجود .

كانت المثالية الذاتية تقول إن الأشياء التي نعرفها هي مجرد أفكار في عقولنا ، فالشجرة مثلاً مجموعة انطباعات توجد في فكرنا ، فيتصدى « برترند رسل » لدحض هذا التصور بالتفرقة بين الشيء وفكرتنا عنه ، أى بين موضوع الفكر وفعل الفكر ، وهو ما أغفله « باركلي » في مذهبه ، ولهذا رأى « رسل » أن يبدأ بتعريف العقل بأنه هو الذي يستطيع أن يدرك « غيره » ، وبهذا تصبح المعرفة علاقة بين العقل وذات أخرى هي موضوع معرفته .

ويقول الواقعيون الجدد في دحض المثالية عامة إن الأشياء والموجودات

(١) تراها منشورة في مثل A Hundred Years of British Philosophy, ed. R. Metz من ص ٢٣٥ إلى ٤٢٩ وقد وضع Perry في كتابه السالف الذكر فصلين ( العاشر والحادى عشر ) عن الواقعية والمثالية المطلقة - وقارن في طبيعة المعرفة Paulsen, Book II, ch. I.



المحسوسة ليست في حقيقتها « عقلية » بأى معنى يحتمله لفظ العقل ، وأن وجود هذه الموجودات لا يتوقف على معرفتها بأى معنى يسيغه المنطق ، فمن الممكن أن توجد وهى غير مدركة ، والوقوف على معرفتها لا يغير من حقيقتها شيئاً ، وبهذا تصبح المعرفة مجرد علاقة بين عقل وذات هى موضوع معرفة ، ومن أجل هذا أبطل أصحاب الواقعية الجديدة في معرض دراساتهم الإپستمولوجية البحث عن ماهية الأشياء أو حقيقتها ، واعتبروا حقيقة الأشياء مستقلة عن إدراكنا لها ، ومن ثم كانت غير عقلية .

والواقعية في كل صورها تتصور عالم التجربة موجوداً ، ووجوده مستقل عن إدراكه منفصل عن معرفته ، وسابق في وجوده على العقل الذى يدركه ، بل يذهب أتباع الواقعية المادية إلى أن سبق المادة على العقل إنما يكون في الوجود وفي المرتبة معاً ، بمعنى أن المادة هى التى تملك وجوداً مستقلاً ، أما العقل أو الذات المدركة فليست إلا مجرد مظهر من مظاهر المادة ، وبهذا انتفت الثنائية التى قالت بها الفلسفة التقليدية ، ولكن أكثر الواقعيين — ومنهم ماديون أيضاً — قد رفضوا هذه المغالاة ورأوا أن لكل من المادة والعقل وجوده المستقل عن وجود الآخر ، وليس لأحدهما على الآخر سلطان ، والمعرفة لا تكون كالعلاقة التى تقوم بين علة ومعلول أو موضوع ومحمول ( أى موصوف وصفة ) أو بين شئ وشئ آخر متضمن فيه ، أى أن العلاقة بين المادة والعقل ليست علاقة تبعية أو خضوع من جانب أحدهما للآخر .

في الحق إن المثالية قد ابتعدت عن دنيا الواقع ، واستخفت بعالم الشهادة ، واهتمت بالذات العارفة حتى أغرقت فيها الوجود الواقعى ، وحصرت نفسها في كيفية المعرفة حتى نسيت الإنسان والعالم الذى يعيش فيه ، واهتمت بالرابطة التى تقوم بين موضوع ومحمول . . . وفي غمرة الاهتمام بالذات العارفة وصيغها وإطارها العامة لم تفرق بين إنسان وإنسان ، وإنما حصرت

اهتمامها في الإنسان بما هو إنسان ، أى في الإنسان الذى يمثل البشرية مجردة من قيود الزمان والمكان ، ومقتضيات الظروف والأحوال ، ومن هنا كانت ثورة الكثيرين من الفلاسفة ومدارسهم ، وتجلبت هذه الثورة في فلسفة الواقعيين والوجوديين والعملين البرجماتيين وغيرها من فلسفات المعاصرين ، وقد عرضنا اتجاهاتها فيما أسلفنا من فصول الكتاب (١) .

وإذا كانت الواقعية تبدو أقرب إلى الصواب من مذاهب المثاليين ، فإنها — بدورها — لا تخلو من مأخذ ، فالواقعية المادية قد ردت العالم إلى المادة وجعلت العقل مجرد مظهر لها ، وبهذا طمست الجانب الروحي المعقول لهذا الوجود ، وفي تصور بقية فروع الواقعية للإدراك الحسى غلّو غير مساغ ، وفي تعقيبنا على المذهبيين المادى والروحي في تفسير الوجود ، وفي تعقيبنا العام الذى اختتمنا به الفصل التالى ما يبين عن قصور الواقعية والتجريبية وقريباتهما من فلسفات (٢) .

وبعد ، فإن المثالية والواقعية تعتبران حتى اليوم مذهبين متضادين ، ولكن الخلاف بينهما قد تغير عما كان عليه حاله في مطلع العصر الحديث كما رأينا من قبل ، فالمثالية ترى أن مصدر المعرفة قائم في الذات ، والواقعية تراه في الموضوع أى في الشيء المدرك ، ولكن الواقعية تسلم اليوم بأن في المعرفة عنصراً ذاتياً كما تسلم المثالية بأن في المعرفة عنصراً موضوعياً ، ووجه الخلاف بينهما يقوم الآن في نوع العلاقة التى تقوم بين الذات والموضوع (٣) .

تحدثنا الآن عن إمكان المعرفة وطبيعتها ، وبقى علينا أن نعرض للحديث عن أدواتها ومنابعها ، وأن نتعرف إلى مذاهب الفلاسفة في تصور مسالكها حتى يتيسر لنا أن نعقب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من حق أو باطل (٤) :

( ١ ) انظر ص ٥٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

( ٢ ) كتبنا هذا التعقيب في ضوء المصادر التى أسلفنا ذكرها في هوامش الصفحات السابقة .

( ٣ ) Fletcher, p. 120.

( ٤ ) انظر في آخر الفصل التالى مصادر في نظرية المعرفة غير ما ذكر منها في هوامش الصفحات في الفصلين السابقين .

## الفصل الثالث

### منابع المعرفة وأدواتها

المذهب العقلي : خصائص المذهب العقلي - المذهب العقلي في فلسفة ديكارت ومدرسته -  
المذهب التجريبي : من تاريخ المذهب التجريبي الحديث ( عند هوبز وكوندريك ) -  
المذهب التجريبي في فلسفة جون لوك - المذهب التجريبي في فلسفة دافيد هيوم - مراحل  
التجريبية الحديثة في إنجلترا - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة - موقف الاجتماعيين  
والماديين من المعرفة - منابع المعرفة عند الصوفية - تعقيب عام .

عرض الفلاسفة الذين درسوا مشكلة المعرفة للبحث في منابعها ومعرفة  
أدواتها ومصادرها ، وتشعبت وجهات نظرهم وبدأت في مذاهب شتى  
حسبنا أن نعرض أظهرها موجزين :

#### المذهب العقلي Rationalism<sup>(١)</sup>

##### خصائص المذهب :

يتفرع الاتجاه العقلي شيعاً تتفق في أصول وتختلف في فروع ، ويميز أصحابه  
اهتمامهم بالعقل مصدراً لكل صنوف المعرفة الحقيقية التي تتميز بالضرورة والتعميم

(١) يطلق هذا الحد « Rationalism » على أنحاء شتى ، فهو في اللاهوت يقابل مذهب  
القول بخوارق العادات Supernaturalism or irrationolism فيرى أن العقل هو أصدق  
حكم للوحي ومقياس لحقائقه ، ومن ثم يوجب رفض التسليم بكل ما لا يتماشى مع منطق العقل .  
أما مذهب خوارق الطبيعة فيرى أن حقائق الوحي ليست في متناول العقل ، ومن ثم تعذر  
اختبارها بمنطقه ، وكان من العقليين بهذا المعنى الديني سبينوزا Spinoza الذي حاول في  
رسائله الدينية السياسية أن يفسر بالعقل كل ما يبدو فائقاً للطبيعة في الدين ( انظر كتابنا قصة  
النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٩٦ وما بعدها ط ٢ ) وسار في هذا الاتجاه بعد ذلك « شتراوس »  
Stranes وغيره من فلاسفة ألمانيا - ورفض هذا الاتجاه العقلي في الدين المحافظون من رجال  
اللاهوت ، ولكن الطريف أن « ديكارت » منشىء المذهب العقلي في الفلسفة الأوروبية كان من

— وهما الشاهد العدل عند العقليين على أن قضايا المعرفة الصادقة أولية قبلية .  
فإذا كان التجريبيون يعتبرون الحواس أبواب المعرفة ، فإن العقليين  
يردون المعرفة إلى العقل ويرون أنها تمتاز بالضرورة والتعميم ، ويراد  
بالضرورة أن المعرفة العقلية صادقة ، وتوجب صدقها ضرورة عقلية ، إن  
أحكامها وقضاياها صادقة على الدوام صدقاً ضرورياً محتوماً ، إذ لا يمكن  
أن تصدق مرة وتكذب أخرى ، كقولك : إذا كانت (أ) أكبر من (ب)  
و (ب) أكبر من (ح) كانت (أ) أكبر من (ح) — هذا حكم صادق  
دواماً ، وتوجب صدقه ضرورة عقلية لا خبرة حسية ، ومثل هذا يقال  
في قوانين المنطق وأوليات الرياضات .

أما التعميم فيراد به القول بأن مثل الحكم السالف الذكر صادق في كل  
زمان ومكان ، وبصرف النظر عن تغير الظروف والأحوال ، ومرجع  
تعميم الحكم على هذا النحو إلى طبيعة العقل وليس إلى خبرة الحس ، وهاتان  
الصفقتان — الضرورة والتعميم — تنقصان المعرفة الحسية التي يقول بها  
التجريبيون ، وبهما تتميز المعرفة الصادقة عند العقليين .

والعقليون على اتفاق في أن العقل قوة فطرية في الناس جميعاً ، وعلى  
اعتقاد في صحة الاستدلالات التي تقوم على قوانين العقل ؛ والإنسان عندهم  
لا يتلقى من الخارج علماً يقينياً ، فالتجربة عندهم تزود الإنسان بمعلومات  
مفرقة لا ترقى باجتماع بعضها ببعض الآخر حتى تصل مرتبة العلم اليقيني  
الذي ينشده هؤلاء العقليون .

والمعرفة الأولية — أو البديهية القبلية *a priori* — يراد بها في هذا المجال

= يرون أن حقائق الوحي لا تختبر إلا بمدد خارق من السماء !

ويطلق لفظ *rationalism* في الحياة العادية على النزعة العقلية التي تجعل صاحبها يرفض إملاء  
كل سلطة ولا يستجيب إلا لمنطق عقله — لا يخضع لعرف أو تقاليد أو عقائد أو غيرها — إن  
كان هذا ممكناً ! أما في نظرية المعرفة فإن المذهب العقلي يقابل المذهب التجريبي *empiricism*  
والحسي *Sensualism* كما سنعرف بعد قليل .

الحقائق التي تكون فطرية في العقل وتكون واضحة بذاتها ومن ثم تكون صادقة بالضرورة ، أو يُراد بها مبادئ المعرفة التي لا تجيء اكتساباً ، فلا تنشأ عن تجربة ولا تكون من صنع العقل في تعميته ، وهي موجودة في العقل بالقوة سابقة ومستقلة عن كل تجربة ، وتقابلها المعرفة التجريبية البعيدة التي لا تكون ممكنة إلا عن طريق التجربة *a-posteriori* .

ويرى العقليون عامةً أن في العقل مبادئ فطرية لم تُستق من التجربة ، كبداً الذاتية identity — الذي يقول إن الشيء هو عين ذاته ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر — ومبدأ عدم التناقض non-contradiction — الذي يقرر أن الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد — والأوليات الرياضية — كقولنا : المساويان لثالث متساويان — والبديهيات المنطقية — كقولنا إن الكل أكبر من جزئه — . . . الخ مثل هذه المبادئ العقلية تشبه في نظر العقلين قوانين المنطق من حيث إنها موضوعية عامة شاملة ، بمعنى أنها لا تنسحب على فرد دون فرد ، بالإضافة إلى أنها ثابتة غير متغيرة ، وهي فطرية لا تكتسب بالتجربة ، وإنما تقوم في كل عقل منذ ولادة الإنسان ؛ إن هذه الأوليات أو البديهيات <sup>(١)</sup> axioms حقائق واضحة بذاتها ، ومن ثم كانت صادقة بالضرورة في كل زمان ومكان ، وقد طبق أرسطو هذه البديهيات — كقانون الذاتية وقانون عدم التناقض — حقائق بيّنة بذاتها — وهي أساس لكل علم .

وهكذا تميّز المذهب العقلي بالقول بفطرية المعرفة اليقينية ، واعتبار المبادئ العقلية المشار إليها كإلزامية ضرورية ، على اعتبار أن العقل واحد في

(١) تسمى عند المسلمين بالمعقولات الأولى أو الفطرية أو الضروريات أو الأوائل المتعارفة ، وفيها يقول الفارابي : تحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت (تحصيل السعادة ص ٢) وهي أيضاً : قضايا يصدق بها العقل الصريح لذاته وبفطرته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق أو تجربة ، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس — كقولنا : الكل أكبر من جزئه أو المساويان لشيء ثالث متساويان .

الناس جميعاً ، فهو فيما يقول ديكارت أبو المذهب العقلي : أحسن الأشياء  
قسمةً بين البشر ، ومن هنا كانت الحقائق البديهية القبئية في كل صورها  
ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الظروف والأحوال ،  
ودليل العقليين على صحة دعاويهم أن هذه المبادئ عامة في الناس جميعاً ،  
وأن العقل يدركها بمجرد تفتّحه من غير ما حاجة إلى تجربة .

وقد كانت الفلسفة الأوربية في عصر ديكارت + ١٦٥٠ يسودها الاعتقاد  
بوجود هذه الأفكار الفطرية التي تمثل حقائق بسيطة غير مركبة وحقائق  
موضوعية غير ذاتية ، كفكرة الله والنفس والامتداد ونحوه ، وهي تدرك  
بالحدس دفعةً واحدة ومن غير مقدمات تُسَلَّم إليها وعلى غير فترات متعاقبة  
كما أشرنا من قبل ، ومنها يستنبط العقل النتائج التي تلزم عنها — وبهذا  
تتألف المعرفة اليقينية التي تصدق في كل زمان ومكان ، أما الأفكار التي  
تكتسب بالتجربة — والتي كان الحسيون يقصرون المعرفة عليها — فقد كانت  
في نظر العقليين ظنية أو احتمالية على أكثر تقدير ، وكان العقل — عند  
ديكارت خاصةً — أداة إدراك أو وسيلة كشف عن حقائق كامنة في النفس  
كمون النار في حجر الصوان ، ووظيفة العقل عنده كشفها على عكس ما يرى  
التجريديون كما سرى بعد قليل .

وبينما يغالى العقليون في أهمية العقل مصداً للعلم اليقيني يغالى أصحاب  
المذهب الحدسي intuitionism في أهمية الحدس الذي يدرك الحقائق البسيطة  
إدراكاً مباشراً دفعةً واحدة ومن غير مقدمات تُسَلَّم إليها ، وهو عندهم  
نوع من أنواع الإدراك البدائي يتأثر كثيراً بالشعور الوجداني والميل الفطري ،  
ولا يبلغ بعد مرتبة اليقين والتجريد التي نراها في حالة التفكير النظري<sup>(١)</sup> .

---

(١) لعل إطلاق هذا المذهب في الأخلاق أشيع من إطلاقه في المعرفة ، وعندئذ يراد به  
القول بأن القوانين الخلقية أولية فطرية واضحة بذاتها أمام العقل — ويقابل هذا في الأخلاق  
مذهب المنفعة العامة Utilitarianism — وإن كان الأول يشير إلى طريقة إدراك المبادئ الخلقية  
بينما يشير الثاني إلى غاية السلوك الخلقى . انظر : (Fleming, p, 229) . وقرأ كتابنا :  
مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق .

ويرى أتباع المذهب العقلي أن اليقين الملحوظ في العلوم الصورية - كالرياضة والمنطق - هو المثل الأعلى لليقين الذي ينشدونه في كل فروع المعرفة البشرية ، وهذا اليقين نفتقده في المعرفة التي تقوم على معطيات الحس ونجده في المعرفة التي تصدر عن حاضرات العقل التي لا تقوم على التجربة الحسية ولا تحتاج إلى تأييدها ، ومن هنا كان حرص العقليين على الاستعانة بالمنهج الرياضى الاستنباطى في شتى فروع المعرفة البشرية ، فذهب « ديكارت » واضح أساس المذهب العقلى إلى اصطناع منهج الاستنباط حتى في أبحاث علم الطبيعة ! فلما استقلت العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبية واصل العقليون اعتقادهم في ضرورة استخدام المنهج الاستنباطى في العلوم الإنسانية والمعارية عساهم بهذا أن يبلغوا بها مثل اليقين الرياضى دقة وضبطاً . . . !

### المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته :

واعتبر الكثيرون « ديكارت » مؤسس المذهب العقلى فى الفلسفة الأوربية الحديثة ، لأنه ردّ للعقل سلطانه بعد أن هدمته مدرسة الشكاك التي تزعمها فى فرنسا قبله « مونتاني » + ١٥٩٢ Montaigne ورفض - ديكارت - السلطة الدينية ممثلة فى الكنيسة ، والعلمية ممثلة فى « أرسطو » - رفضهما مصدراً للحقيقة ، وردّ الحقيقة إلى العقل وجعل البداهة معيارها ومقياس الصواب والخطأ .

ولكن ديكارت قد نحى حقائق الوحي عن مجال العقل لأنها فى رأيه لا تدرك إلا بمدد من السماء خارق للعادة ! فارتدّ بهذا إلى النزعة اللاعقلية فى مجال الدين ، وقد رفضها أتباعه فى القرن الثامن عشر وبسطوا سلطان العقل على المجالات التي أبعدتها عن سلطانه .

هذا إلى أن رواد الفكر الحديث منذ عصر النهضة كانوا يتجهون إلى الاعتراز بالعقل والالتجاء إلى منطقته ، ولو لم يظهر ديكارت لكان من المحتمل

أن يجد المذهب العقلي نصيراً يعمل على إقامته<sup>(١)</sup> .

كان ديكارت - على أى حال - صاحب فضل ملحوظ فى إقامة المذهب العقلي فى المعرفة ، فالأفكار عنده ثلاثة أصناف : صنف عرضي *Idées adventices (adventitious)* مرجعه فيما يبدو إلى الطبيعة الخارجية ، كفكرة الجبل والشجرة والألوان والطعوم ونحوها ، وهذه أفكار غامضة لا تؤلف معرفة صحيحة .

وصنف مصطنع *factices (factitious)* ركبته العقل من الأفكار العرضية السالفة كصورة جبل من ذهب أو نهر من عسل ، وصنف فطري *innées (innate)* لا يستفاد من الأشياء الخارجية ولا ينشأ عن التركيب الإرادى ، وتتميز هذه الأفكار الفطرية بالبساطة والوضوح ، وهى أولية لاتجىء اكتساباً ، إنها مبادئ المعرفة الصحيحة تقوم فى العقل بطبيعته سابقة على كل تجربة ، وإن كان الإنسان لا يدركها واعياً منذ ولادته<sup>(٢)</sup> .

ويلخص « ديكارت » الأساليب التى يتبعها العقل فى التوصل إلى المعرفة اليقينية الصادقة فى عمليتين عقليتين أساسيتين هما الحدس *intuition* والاستنباط *deduction* .

ويريد ديكارت بالحدس نوراً فطرياً غريزياً يمكن العقل من إدراك فكرة ما دفعة واحدة وليس على التعاقب ، فهو إدراك مباشر غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه ، وهو لا يقوم على اختبار تجريبي ولا تأمل عقلى ، وهذا الإدراك من الوضوح بحيث يمتنع معه كل شك لأنه لا يقوم على شهادة الحواس ولا على أحكام الخيال الخداع ، بل هو عمل عقلى محض به تدرك الأفكار والظواهر البسيطة التى لا تنقسم إلى أجزاء كالوجود والوحدة والزمان والمكان والامتداد .

---

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة الفصل الخامس والسادس فيما كتبناه عن ديكارت .

(٢) Fleming, p. 281 .



أما الاستنباط فهو الذى يدرك الطبائع المركبة ويحيى دوره بعد الخلدس، وهو عمل عقلى يمكننا من أن نستخلص من شىء نعرفه معرفة يقينية نتائج تلزم عنه، وهو يتم على خطوات بحركة ذهنية بها نستنتج شيئاً مجهولاً من شىء معلوم - وبهذين العاملين العقليين نتوصل إلى المعرفة اليقينية - كما أشرنا من قبل، وفي ركب «ديكارت» سار الديكارتيون من أمثال «سبينوزا» و«مالبرانش» و«ليبنيز» وغيرهم من أتباع المذهب العقلى فى القرن السابع عشر بوجه خاص، بل استمر المذهب قائماً حتى كاد يطمس المذهب التجريبي آيته، إذ ساد التفكير الأوربي والأمريكى فى المرحلة الأخيرة من عصرنا الحديث، وكان يزكى غلبة الاتجاهات التجريبية النجاح الملحوظ الذى أصابته العلوم الطبيعية بالقياس إلى ما لقيته الفلسفة العقلية من تقدم محدود، وإن كان المذهب العقلى لم يلتزم الصورة التى كان عليها أيام ديكارت<sup>(١)</sup> إذا تطور إلى مذهب نقدى على يد كانط وأتباعه، وفى هذا المذهب ارتدت المعرفة إلى خبرة الحس ومبادئ العقل معاً، إذ حلل كانط المعرفة فى كتابه «نقد العقل النظرى» وانتهى من تحليلها إلى أنها ترجع إلى خبرة حسية تجري على غرار مقولات فطرية فى العقل على نحو ما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup> بل إن المذهب النقدى نفسه قد تطور ولم يجمد على الصورة التى كان عليها عند كانط، فلنرجى هذا الحديث حتى ننتهى من عرض الاتجاهات التجريبية والنقدية فى منابع المعرفة، ونعقب عليها بمناقشة هذه المذاهب لبيان ما يبدو لنا فيها من وجوه الحق والباطل :

(١) قارن ما يذكره «ديكارت» فى كتابه قواعد لهداية العقل (وقد كان مشروع

كتابته : مقال عن المنهج) ولا سيما القواعد ٣ و ١١ و ١٢ .

(٢) قارن Paulsen, op. cit., 378 - 384 وكذلك Joad, op. cit., Part I, ch. IV.

## المذهب التجريبي Empiricism<sup>(١)</sup>

### من تاريخ المذهب التجريبي الحديث :

قدّر للمذهب العقلي - مع ما لقيته من حملات خصومه - أن يحتفظ بشطر كبير من سيادته على الفلسفة الأوربية منذ أيام ديكارت ، وأن تستمر هذه السيادة قائمة في كل مجالاته حتى الحرب الأوربية الأولى ، حين شرع ظله ينحسر أمام المذهب التجريبي الذي أخذ يغزو أرضه ويغطي على نفوذه ويحتل مكان الصدارة في التفكير الفلسفي على نحو ما سنعرف بعد حين .

لم يرقّ المذهب العقلي في نظر الحسنيين والتجريبيين من الفلاسفة ، فأخذوا يهاجمونه في أمنع معاقله ، رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة ، والمبادئ العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولية التي لا تجيء اكتساباً ، وأنكروا هذا الحدس الذي يدرك الأوليات الرياضية والبديهيات المنطقية ، وصرحوا بأن هناك حدوداً متعددة تختلف باختلاف أصحابها ، وردّوا المعرفة في كل صورها إلى التجربة - مع خلاف بينهم في تفسيرها .

وقد بدت خصومة التجريبيين للمذهب العقلي عنيفةً بعد ممات « ديكارت » ببضع عشرات من السنين ، إذ اضطلع بمقاومته جون لوك + ١٧٠٤ J. Locke

---

(١) انظر في المذهب التجريبي القديم ( بيكون - لوك - باركلي - هيوم ) والمتأخر ( جون ستورث مل وهربرت سبنسر ) Fletcher p. 78 ff. & 113 ff. وانظر أهم آثار التجريبيين البريطانيين في كتاب قيم عام ( نشره عام ١٩٥٢ الأستاذ آير ، A. J. Ayer ، « أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة لندن ) و R. Winch تحت عنوان : British Empirical Philosophers وانظر كذلك : Leslie Paul, The English Philosophers, 1952. و A. C. Fraser, Locke, 1890, (Philosophical Classical for English Readers) وقارن ما كتبه عن المذهب التجريبي Paulsen p. 384 - 89 وانظر في لوك كتابه المذكور في هامش الصفحة التالية وكذلك J. Gibson, Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations (1791).

الذى يمكن اعتباره الواضع الحقيقى لنظرية المعرفة<sup>(١)</sup> ، وسرعان ما تطور المذهب التجريبى واتخذ صوراً شتى كلها على اتفاق فى رفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وإنكار الفطرة مصدراً للعلم ، بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر ! وأسرفوا فى تقدير الحس الخالص مصدراً للمعرفة ، فالعقل يولد صفحة بيضاء Tabula rasa ليس فيها نقش سابق على التجربة ، إن التجربة هى التى تخط على هذه الصفحة سطورها ، فى هذا اتفق التجريبيون جميعاً ، حتى هربرت سبنسر الذى رأى أن المبادئ العقلية تنحى إلى النوع اكتساباً ولكنها تنتقل بالوراثة من جيل إلى جيل حتى تصبح بالنسبة للفرد فطرية موروثية ، وقد ترتب على هذا رفض اعتبار المبادئ العقلية السالفة الذكر كلية أو ضرورية ، والنظر إلى الأحكام العقلية فى كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، أما الضرورة التى يتحدث عنها العقليون فارجعها إلى تداعى المعانى عند « هيوم » و « چون استورت مل » ، وإلى استمرار تجارب النوع فى الفرد عند « هربرت سبنسر » كما سنعرف بعد قليل .

والواقع أن ردّ المعرفة إلى الإحساس وحده دون العقل ليس جديداً فى تاريخ الفلسفة ، ولنا الآن بصدد تأريخه حتى نعرض لنشأته عند فلاسفة اليونان أو حكماء الشرق قديماً ، وحسبنا أن نشير إلى ظهور هذا الاتجاه فى بدء العصر الحديث عند هوبز + ١٦٧٩ Hobbes فى إنجلترا وكونديلاك + ١٧٨٠ Condillac فى فرنسا وغيرهما من أصحاب المذهب الحسى Sensualism or Sensationalism الذى ردّ المعرفة فى كل صورها إلى الإحساس دون التفكير ، واعتبر الحساسية النبع الذى تنشأ عنه القوة الناطقة .  
يصرح « توماس هوبز » بأن كل موجود محسوس ، والإحساس عنده

مجرد حركة في الجسم الذى يحس ، ناشئة عن حركة في الجسم المحسوس . !  
وليس التخيل أو تداعى المعانى أو نحوه إلا مجرد حركات جسمانية :  
والعواطف والوجدانات مرجعها إلى اللذة والألم اللذين ينشئان عن حركة  
الدورة الدموية ، وليس العقل ومبادئه الأولية المزعومة إلا وليد اللغة التى  
نستخدمها . . . إلى آخر هذه التأويلات الآلية المادية .

ويرفض « كوندياك » ما نسميه بالتفكير العقلى مصدراً للمعرفة ، ويصرح  
بأن الإحساس الظاهرى هو مصدر القوى النفسية جميعها : وينكر وجود  
الأفكار الفطرية المزعومة . . . إلى آخر ما يتضمنه مذهب الحسى .

### المذهب التجريبي عند جون لوك :

ولكن من التجريبيين من كان أقل من هؤلاء الحسين الخلدص تطرفاً ،  
فتوسع في معنى التجربة حتى جعلها شاملة للتفكير ، يشهد بهذا « جون لوك »  
في مذهبه التجريبي .

وقد بدأ مذهبه يرفض مذهب القائلين بـ « المعرفة إلى الفطرة » — من أمثال  
أفلاطوني كبر دج في إنجلترا وديكارت وأتباعه في فرنسا وغيرها — ثم أخذ  
بعد هذا في تحليل العقل وتفسير طرقه في كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله إلى  
القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها ، وليس منها ما يمكن اعتباره  
فطرياً موروثاً ، إذ « ليس في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس أولاً »  
"Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu" <sup>(١)</sup> ولكن  
لوك قد جعل التجربة نوعين : إحساساً أى تجربة ظاهرة تقع عل الأشياء  
الخارجية ( المحسوسات ) وتفكيراً أى تجربة باطنة تقع على أحوال النفس ،  
والتجربة بهذا المعنى الواسع هى المصدر الوحيد للمعرفة ، ومن فقد حاسة  
فقد المعانى المتعلقة بها ، فالأكمه لا يستطيع أن يتصور الألوان . . . والعقل  
يولد صحيفة بيضاء مهياة لتقبل ما تخطه عليه التجربة من معان ومبادئ ، ينقل

---

( ١ ) وهذا هو شعار التجريبيين جميعاً .

الإحساس إلى الذهن صور المحسوسات من ألوان وأبعاد ونحوها ، وبالتفكير تنشأ الصور الذهنية من تخيل وتذكر ونحو ذلك .

والنفس عمل إيجابى يبدو فى قدرتها على أن تؤلف من العناصر التى زودتها بها التجربة أفكاراً جديدة وصوراً لم تألفها فى العالم الخارجى كمنعنى اللامتناهى فهو — على غير ما ظن ديكارت الذى اعتبره أسبق فى الوجود من فكره المتناهى — مركب من كمية محدودة تضاف إلى مثلها وهكذا إلى غير نهاية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى سائر المعانى المركبة — كالزمان والمكان والعدد وقانون الذاتية وعدم التناقض .

رفض « لوك » مذهب الفطرة الذى يقول بالأفكار الفطرية مصدراً للمعرفة ، ويقول « لوك » : لو صح وجود معان فطرية وقضايا موروثة لتساوى فى العلم بها الناس فى كل زمان ومكان ، على أن مبدأ عدم التناقض أو الذاتية أو غيرها مما يُظن أنه من المبادئ الفطرية لا يعرفه إلا قلة من المثقفين ، ويجهله الأطفال والمعتوهون والهمج ، وأما المبادئ العملية — خلقية وقانونية — فيختلف الناس فى أمرها باختلاف الزمان والمكان ، والهمج يرتكبون الكبائر دون أن يؤنبهم على ارتكابها ضمير<sup>(١)</sup> .

انتهى « لوك » من رفض الأفكار والمعانى الفطرية إلى تفسير المعرفة بالتجربة على النحو الذى أسلفناه ، ولكن تجربة « لوك » غير مقطوعة الصلة بنزعة العقلين ، فهو باعترافه بالتفكير العقلى وتفسيره للأفكار المركبة وعمل العقل فى تكوينها واهتمامه باليقين العقلى ونحوه قد نفّر منه الحسين الذين أعقبوه ، فظهر من الإنجليز أنفسهم من أنكروا عمل العقل وفعالية النفس فى المعرفة ، وفسر الفكر بتداعى المعانى آلياً ميكانيكياً كما فعل هيوم ، أو أنكروا وجود كائن يسميه العقل كما ذهب « آير » زعيم الوضعية المنطقية المعاصرة فى إنجلترا .

---

(١) انظر فى لوك المصادر المشار إليها فى بدء حديثنا عن ( المذهب التجريبى ) .

### المذهب التجريبي عند دافيد هيوم :

أرجع هيوم<sup>(١)</sup> كل الأعمال العقلية إلى ترابط آلى يبدو في جميع الظواهر النفسية ، ومرجع الترابط بين الأفكار إلى قانون تداعى المعانى — بالتشابه أو التجاور الزمانى أو المكانى أو بالعلاقة العلية — وبهذا فسر المبادئ المسلّمة Postulates التى ظن العقليون أنها فطرية وعامة تصدق فى كل زمان ومكان ، فن ذلك أنه اعتبر قانون العلية Causality مجرد عادة ذهنية Custom تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثين مُطّردتى الوقوع أو متتابعتين ، فيترتب على هذا عندهم اعتقاد belief بأن اللاحق يعقب السابق ، ويتمثل هذا الاعتقاد فى ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث لاحق متى وقع سابق عليه ، ولا يُعقل أن تُعرف رابطة العلية بالاستدلال العقلى ، إذ لا يمكن استنتاج معنى المعلول من معنى العلة ، وهل كان فى وُسْع آدم أن يستنتج بعقله من شفافية الماء ليونته أن من خواصه خنق الكائن الحى ؟ إن العقل لا يستطيع أن يستنتج أن الحالات التى لم تتناولها تجربتنا تشبه لا محالة الحالات التى سبق لنا أن جربناها ، إنما مرجع الأمر فى العلية إلى التشابه والاقتران ، نرى أن شيئاً ما كلما وقع ، تلاه شيء ، فيذكرنا وجود الأول (وهو العلة) بالثانى (وهو المعلول) ، أى أن الناس قد شاهدوا ظواهر يتبع بعضها بعضاً ، فتأدّى بهم هذا إلى الاعتقاد بأن السابق علة اللاحق ، واقرنت فكرة العلة بفكرة المعلول اقتران المتضايقين ، وهذا هو سبب «الضرورة» فى قانون العلية ، ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل القوانين التى يظن العقليون

---

(١) قارن : D. Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding

CH. W. Hendel, Studies in the Philos. of Hume (1925).

D. G. C. Mac Nabb : David Hume. Theory of Knowledge & Morality 1951.

D. C. Yalden - Thomson : Hume. Theory of Knowledge 1951.

R. W. Church : Hume's Theory of Understanding, 1935.

T. H. Huxley : Hume, 1879.

أنها فطرية في الناس جميعاً ، وقد مضى في هذا التداعى چون ستورت مل J. S. Mill وSpencer H. وغيرهما ممن اعتبروا الأعمال العقلية مجرد حركات آلية نشأت عن تداعى المعانى وترابطها .

وأنكر « هيوم » كل معرفة -أولية سابقة على التجربة ، وكان تعبيره عن هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شبه شعار للوضعية المنطقية المعاصرة ، وقد ذكرنا في الفصل الذى عقدناه على إنكار ما بعد الطبيعة عند الوضعيين كيف أنكر « هيوم » كل تفكير ميتافيزيقى وأقام العلم على التجربة والرياضة ، حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة أو التجربة<sup>(١)</sup> ! .

كان هذا الموقف مفخرة « هيوم » عند أصحاب المذاهب التجريبية على اختلاف صورها ، إذ جرت من ورائه على إنكار المعرفة الأولية مع إدخال الرياضيات رغبةً في التوصل إلى أدق معرفة ممكنة ، وقد فاخر « برترند رسل<sup>(٢)</sup> » Bertrand Russell بأن التجريبية العلمية المعاصرة Scientifc Empiricism تختلف عن تجريبية لوك وباركلي وهيوم في إدخالها الرياضيات وتهذيبها أسلوب الأداء المنطقي القوى ، ثم ذهب إلى تخطئة الفلاسفة القدامى الذين افترضوا أن التفكير الأوّل السابق على كل تجربة يستطيع أن يكشف الحجب عن أسرار الكون المحجبة ( Our Knowledge of External World ص ٤ ) .

ولكن « كورنفورث » يرى أن التجريبية القديمة قد أنكرت التفكير الأوّل وأدخلت الرياضة قبل « رسل » بقرنين من الزمان ! لأن « هيوم » قد هاجم كل تفكير أوّل لا يستند إلى التجربة والرياضة<sup>(٣)</sup> على نحو ما أشرنا منه حين .

( ١ ) قارن ص ٢٨٦ - ٢٩٥ من هذا الكتاب .

( ٢ ) B. Russell, Hist. of Western Philosophy p. 862.

( ٣ ) قارن : Cornforth op. cit., p. 3 - 4

وقد تلقّف دعاة الوضعية المنطقية نص « هيوم » السالف الذكر وعقبوا عليه بقبوله والرضا عنه ، فهم أيضاً ينكرون كل معرفة سابقة على التجربة ويردون العلم الصادق إلى الرياضة والتجربة ، وقد عرفنا موقف « كارنپ » « وآير » من نص هيوم السالف الذكر عند حديثنا عن موقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقا<sup>(١)</sup> .

ومن هذا نرى أن التجريبية القديمة والمعاصرة على السواء قد رفضت العلم الأوّل السابق على التجربة ، وردّت المعرفة الصادقة إلى التجربة والرياضة ؛ وإذا كان العقليون ينشدون المعرفة اليقينية يشاطروهم في هذا بعض التجريبيين القدماء من أمثال لوك<sup>(٢)</sup> ، فإن المعرفة التي ينشدها أتباع الوضعية المنطقية وبعض التجريبيين من أمثال « مل » هي معرفة ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين — هذا مع استثناء المعرفة التي تلمس في العلوم الصورية من منطق ورياضة<sup>(٣)</sup> .

### مراحل التجريبية الحديثة في إنجلترا :

واستيفاءً لحديثنا عن التجريبية نقول إنها جاءت في تاريخ الفلسفة الإنجليزية — التي نمت التجريبية في ظلها — على ثلاث مراحل :

بدأت التجريبية التقليدية أو القديمة Classical or traditional في القرن السابع عشر عند بيكون وهوبز ولوك ، وفي القرن الثامن عشر عند باركلي

---

( ١ ) انظر الفصل الثاني من الباب الأول في هذا الكتاب .

( ٢ ) كان « پروتاجوراس » وأبيقور قديماً وهوبز والمحدثون من الحسين يجعلون الحس مقياس اليقين وأساسه ، بينما أقامه ديكارت وأتباعه على الشعور بالذات Self-Consciousness ( أنا أفكر إذن فأنا موجود ) ورأى غيرهم اليقين قائماً فيما يسلم به العقل البشرى بوجه عام ( انظر : Fleming, p. 69 ) .

( ٣ ) انظر في معنى الاحتمال أو الترجيح في المعرفة Calderwood p. 322 ( لا يعني أقل شك في المعرفة — بمعناه الذي أسلفناه — أو نقض في البرهان على صحتها ) .



وهيوم الذى بلغت على يديه ذروتها فيما يبدو من إشاراتنا السالفة إليه ، وفى القرن التاسع عشر ظهرت التجريبية الحديثة (Modern) وتمثلت عند بنتام وجميس مل وچون ستورت مل من النفعيين ، ثم سبنسر وليسلى ستيفن من أنصار نظرية التطور ، تميزت التجريبية التقليدية بالاهتمام بنظرية المعرفة - كما رأينا من قبل - أما التجريبية الحديثة فتميزت بِشَعْبِيَّتِهَا وتغلغلها فى كل مجالات التفكير - من آداب وتشريع وسياسة وأخلاق وقانون ومعرفة<sup>(١)</sup> ... ومن هذا يبدو أن التجريبية التقليدية حين انحدرت إلى القرن التاسع عشر ، استنفدت الكثير من إمكاناتها النظرية ، حتى كادت تختفى الأصالة والإبداع من آثار أهلها .

وفى القرن العشرين ظهرت التجريبية المنطقية أو العلمية Logical or Scientific فيما تسمى أحياناً ، نشأت فى النمسا فى ظل جماعة فينا وفشت فى إنجلترا وهاجرت إلى أمريكا كما أشرنا من قبل ، وعلى يد هذه الوضعية المنطقية (العلمية) بُعث الاهتمام الملحوظ بنظرية المعرفة من جديد ، إذ كان هيوم جد هذه التجريبية فيما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup> .

ومن أجل هذا نؤثر الوقوف قليلاً عند هذا الاتجاه المعاصر :

### موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من المعرفة :

قبل منذ بضع عشرات من السنين إننا لا نجد اليوم فياسوفاً ينتصر للمذهب العقلى فى صورته المتطرفة التى ترد المعرفة إلى الذات صرفاً ، أو يتشيع للمذهب التجريبي فى صورته الجامدة التى تُرجع المعرفة إلى خارج الذات .

هذا ما كان يراه أمثال « فلتشر » فى مطلع القرن الحاضر<sup>(٣)</sup> ، ولكن

(١) انظر كتابنا : مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق ص ٧٩ - ٨٣ .

(٢) Metz, A Hundred Years of British Philos, 1938, p. 41 51.

(٣) Fletcher, Introduction to philos. p. 67.

الواقع أن المذهب الحسي قد بُعث فتياً على يد الوضعية المنطقية التي أنكرت وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه ، وردّت إلى الإحساس الثقة التي كان قد افتقدها على يد العقليين ، وحسبنا أن نستشهد بالأستاذ آير A. Ayer في مناقشته لموقف العقليين من الإحساس ، ونظرة أصحاب الوضعية المنطقية للمعرفة التي تجيء عن طريقه :

يقول ديكارت في تأملاته الميتافيزيقية إن تجارب كثيرة قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لديه من ثقة في الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التي تبدو للرأى مستديرةً عن بُعد ، تلوح في نظره مربعةً متى كان قريباً منها<sup>(١)</sup> ، وأن التماثيل الضخمة التي تعلو قممها تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل ، بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحكامه التي يقيمها على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطئ ، وقد عرف من أشخاص بُرت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون الماء في العضو المتور منهم ! فدعاه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضواً في جسمه حتى ولو أحس هذا الألم ! هذا إلى سببين آخرين يبرران الشك في المعرفة الحسية : أولهما أنه ما أحس شيئاً في يقظته إلا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن

---

(١) مبررات الشك في الحواس قد عرفت عند كثيرين من الفلاسفة قبل ديكارت ، وحسبنا أن نشير إلى « الغزالي » المتوفى سنة ١١١١ م في قوله في « المنقذ من الضلال » ص ٧١ - ٧٢ طبعة مكتب النشر العربي « . . . تنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار . . . أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتخيّل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها . . . ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل » بل إن ما أورده ديكارت في النص السالف ليس إلا بعض ما ذكره « أناسيداموس » أحد شكاك اليونان من القدماء في حججه العشر التي دلت بها على عدم ثقته في الحواس ، ففي حجته التي يذكر فيها اختلاف الأشياء باختلاف المسافات والأوضاع ، يقول إن السفينة تبدو كبيرة عن قرب صغيرة عن بعد ، ويبدو البرج مربعاً عن كثب ومستديراً عن بعد ؛ والعصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه . . . الخ .

أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ، لهذا لم يجد مبرراً يُسوِّغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه ، وثاني السببين أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعدُ خالقه - وهو ضامن الصدق في تفكيره - ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة والظن بأنها هيئاته أو خلقته بحيث يخطئ حتى فيما يلوح له أنه أصبح الأشياء وأصدقها<sup>(١)</sup> .

أورد الأستاذ « آير » A. J. Ayer هذا النص من ديكارت ، وعقب عليه ببضع ملاحظات نورد منها قوله إن أول ما يلفت النظر فيه أن أخطاء الحكم التي أشار إليها « ديكارت » كلها أخطاء في الاستدلال ، إن القول بأن البرج يبدو مستديراً عن بُعد ومربعاً عن كثب ، ليس مدعاة خداع أو مصدر تضليل ، لأن الواقع أن البرج عن بُعد مستدير وعن قرب مربع ، وليس في هذا خداع ولا تضليل ، إن من تخدعه مثل هذه الحقائق لا ينشأ خداعه عن طبيعة تجاربه ، بل يرجع هذا الخداع إلى أنه يقيم على تجاربه استدلالات خاطئة ، فهو إذا رأى البرج مستديراً عن بُعد ، افترض أنه سيراه دائماً وفي كل أوضاعه مستديراً ، فإذا دنا منه ووجدته مربعاً زعم لنفسه أن حواسه قد خدعته ، وواضح أن مردّ خداعه إلى افتراضه أن الشيء الذي يبدو على صورة ما في ظرف ما ، يحتفظ بصورته ويظل يبدو على هذا النحو مهما تغيرت أوضاعه أو اختلفت أوضاع رائيه ! وهذا افتراض لا يسيغه العقل ولا تشهد به التجربة .

هذا من ناحية أخطاء الأحكام التي تقوم على الحواس الخارجية ، ومثله يمكن أن يقال في الأحكام التي تُبنى على الحواس الداخلية ، إن مرجع الخطأ الذي وقع فيه من أحس ألماً في عضو مبتور في جسمه ، إلى أن إحساسات الألم التي تكون من هذا النوع قد ارتبطت في ماضى تجاربه بروية الجزء

المبتور ولمسه ، فافترض أن هذا الترابط لا يزال قائماً حتى بعد بتر هذا العضو ، فإذا عرف بعد هذا أن ساقه المبتورة لا ترى ولا تلمس أثناء إحساسه بالألم ، ظن أن حواسه الباطنة قد خدعته ، فالخطأ هنا مرجعه إلى استدلاله لا إلى تجاربه ، ولعل مثل هذه الإدراكات الخاطئة هو الذى وجه الأنظار إلى خطأ الأحكام الحسية ، وإن كانت أخطاؤها تقوم منطقياً على غير هذا الأساس .

ومن الخطأ القول بأننا ما دمنا نعتقد بأن مدركات صحيحة تقع لنا ونحن نيام نحلم ، فإن نكون على يقين من أننا — أثناء اليقظة — أيقاظاً ولسنا فى حلم ، وقد يقنع البعض بمناقشة « چون لوك » لهذا الزعم ، حين قال : إذا كان هناك من يبلغ به الشك فى الحواس وعدم الثقة فى أحكامها أن يؤكد أن كل ما نراه ونسمعه ونشعر به ونذوقه ونفكر فيه ونأثيه من أعمال طوال حياتنا ، ليس إلا سلسلة مظاهر خداعة لحلم طويل لا ينطوى على حقيقة ، ومن ثم يشك فى كل الأشياء ، أو فى معرفتنا للأشياء ، إذا وُجد مثل هذا الشاك فىنى أقول له : إذا كان كل ما فى الحياة مجرد حلم طويل فإن شكك ومناقشتك ليست إلا مظهراً من مظاهر هذا الحلم الخداع ، ومن الخطأ أن يجادلك فى مزاعمك رجل يقظان ! An Essay Concerning

Human Understanding Book IV, ch. Sec. VIII

ولكن هذا الجواب يبدو — فى نظر « آير » مُقنعاً من الناحية العاطفية ، وليس من الناحية المنطقية ، حقيقةً إن من يقول إن كل شيء ليس إلا مجرد حلم ، يريد بهذا أن يؤكد أن جميع القضايا التى يقولها الإنسان باطلة ، وينشأ عن هذا أن تكون القضية التى يقولها هو نفسه باطلة ، ويكون شأنه فى هذا شأن « إپيمينيدس » Epimenides الكريتى حين قال : كل الكريتين كذبة — وهو نفسه كريتى . فهو كذاب ، ومن ثم يكون حكمه باطلاً ! ومن ثم لا يكون كل الكريتين كذبة ... الخ !

ويضيف «آبر» إلى ما أسلفنا قوله أن ليس من المقنع أن نقول مع لوك : إن هناك فارقاً كبيراً جداً بين أن أحلم أنني أحترق في النار ، وبين أن أكون بالفعل في النار أحترق ! .

لا يكفي هذا في إقناع الشاك في صدق الأحكام التي تقوم على الحس ، إذ ليس في وسع الإنسان أن يستخدم مثل هذا المحك في إثبات أنه الآن يقظان وليس نائماً ! إن النائم كثيراً ما يستوثق أثناء نومه من صحة مدركاته ، فيسأل نفسه في حلمه عن صدق ما يقع له ، ويجب بحق أنه صواب وحق ! فما الذي يضمن لي ألا تكون أحكامي وتفكيري الحاضر جزءاً من حلم يستغرقني الآن ؟ .

ويجب «آبر» على هذا بقوله : إذا كان المراد باليقين المطلوب أن يكون في وسعي أن أقيم الدليل القاطع على أنني يقظان ، لكنت بحق عاجزاً في كل وقت عن أن أكون على يقين من أنني يقظان ولست نائماً أحلم ! إن في استطاعتي أن أقنع نفسي بأنني لست في حلم ، بأن أقيس أحكام إدراكي الحسي بتجارب أخرى ، وأثبت بذلك أنها ثابتة بالتجربة ، وإن كان من الممكن أن أكون في هذا مخطئاً ، لأن اليقين في المعرفة ممتنع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية — كقضايا الرياضة — أي ليس فيها جديد يضاف إلى علم الإنسان ويحتمل الصدق والكذب ، فالأحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت احتمالية تقال دائماً على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين<sup>(١)</sup> ، إن فكرة «اليقين» لا تطلق إلا على القضايا البديهية الأولية في المنطق والرياضة — وهذا هو الذي يميزها من قضايا العلوم الطبيعية ، فإذا أدركنا هذا اختفت بواعث الشك<sup>(٢)</sup> .

---

(١) انظر في التفرقة بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ما قلناه في « إنكار الوضعية المنطقية المعاصرة لما بعد الطبيعة » الفصل الثاني من الباب الثاني .

(٢) Y. J. Ayer, Foundations of Empirical Knowledge (1940) p. 36-46.

كان الحسيون - منذ أيام « پروتاجوراس » و « أبيقور » قديماً ، ثم « هوبز » وأتباعه حديثاً يلتزمون اليقين في المعرفة ، ويقولون إن الحس هو مقياس المعرفة اليقينية وأساسها ، فيتفق المذهب الحسي بهذا مع المذهب العقلي عند أمثال ديكارت من حيث الرغبة في التماس المعرفة اليقينية ، وإن خالفه في ردها إلى الحس دون العقل ؛ ولكن التجريبية الحديثة قد أنكرت هذا اليقين ؛ أنكر « جون استورت مل » وجود يقين حتى في المعرفة الرياضية ، لأنه ردّ اليقين فيها إلى التعميمات الاستقرائية التي تقوم على أكبر عدد ممكن من الشواهد الجزئية<sup>(١)</sup> ، أما « آير » فقد رأينا كيف أقر بالمعرفة اليقينية في مجال المنطق والرياضة حيث لا تكون التجربة أداة لقضاياها التحليلية التي لا تضيف إلى علمنا شيئاً حديداً ، لأنها مجرد تحصيل حاصل tautology ، أما قضايا العلوم الطبيعية - وهي تركيبية تحتل الصدق والكذب - فإن أحكامها تكون على الدوام احتمالية ولا تقال على سبيل اليقين أبداً<sup>(٢)</sup> . ويعتقد التجريبيون في القرن العشرين أن المعرفة التي تنجى عن طريق التجربة احتمالية ترجيحية لا تبلغ قط مرتبة اليقين ، بعد أن كان مفكرو القرن التاسع عشر يعتقدون في الحتمية المطلقة absolute determinism .

### موقف الاجتماعيين من المعرفة :

تعبيراً على ما أسلفنا نشر في إيجاز إلى أن هذه الصور من مذاهب الحسين والعقلين ، لم ترق طائفة من المفكرين المحدثين والمعاصرين ، من أظهرهم الاجتماعيون الذين ردوا المعرفة ( كما ردوا غيرها من الظواهر - عقلية كانت أو اقتصادية أو خلقية أو نحوها - إلى الحياة الاجتماعية ومقتضياتها ، فهم تجريبون من نوع يخالف صنوف التجريبيين السالفي الذكر ) . وقد انتهى دوركايم ومدرسته إلى رفض العقل مصدراً للمبادئ

( ١ ) J. S. Mill, System of Logic, book 2 ch. 5 - 7 .

( ٢ ) انظر ما كتبه عن « إنكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة في الفصل الثاني من

الكلية الضرورية السالفة الذكر ، ورأوا أنها مرتبطة بتصورات المجتمع ومقتضياته فن ذلك ما لاحظوه بشأن قانون عدم التناقض مثلاً ، فالبدائي في رأيهم كثيراً ما يضيف إلى الأشياء صفات يناقض بعضها بعضاً ، بل من المفكرين من يقع في التناقض على غير إرادته طبعاً ، ومثل هذا يمكن أن يقال في قانون الذاتية عند البدائيين ، من أجل هذا تحدث « ليفي بريل » عن التفكير - البدائي - الذى يسبق المنطق ، إن الإنسان لا يحترم قوانين المنطق - التى اعتبرها العقليون أولية بديهية موروثه - إلا حين يميل إلى احترام مقتضيات العقل السليم ويرغب فى أن يلزم التفكير المعقول .

ومن الخطأ أن يظن ظاناً أن هذه المبادئ العقلية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال ، فإن استقراء تاريخ العلم عامة يشهد بأن هذه المبادئ قد نشأت على صورة أخذت فى التطور حتى بلغت صورتها الراهنة فى أذهاننا ، وفى الدراسات السيكولوجية لعقلية البدائي والطفل والراشد ما يؤيد هذه الحقائق .

وهكذا اعتبرت المبادئ العقلية من ظواهر الحياة الاجتماعية ، والظواهر الاجتماعية - عند هذه المدرسة - تشمل مناحى الفكر والعاطفة والعمل جميعاً ، لأنها تصدر عن ناس يعيشون فى مجتمع واحد تحت ظروف واحدة ، من هنا دخلت نظرية المعرفة مجال الظواهر الاجتماعية ، وأصبح الفرد فى نظر هؤلاء الاجتماعيين يتلقى عن العقل الجمعى أفكاره وآراءه ، ويخضع لها راضياً أو كارهها ، بل إنه يحسب - حين يُكره على قبولها - أنه حرٌ مختار فى التسليم بها ، ومن ثم يكون انسجامه مع الجماعة التى يعيش فى أحضانها ، وبهذا رأى « دوركايم » أن المبادئ العقلية السالفة الذكر وليدة العقل الجمعى ، وثمره الحياة الاجتماعية ، وهو يشابه « سبنسر » فى ادعائه أن هذه المبادئ وليدة المجتمع وعلى هذا فهى فطرية فى الأفراد ، ويبرر هذا خضوعنا لها ورضاءنا عنها وعجزنا عن عصيانها - شأنها فى هذا شأن سائر الظواهر الاجتماعية •

### موقف الماديين من المعرفة :

وشبيه " هذا من بعض الوجوه موقف « الماركسية » من المعرفة بوجه عام ، وإن كانت الظروف الاقتصادية هي التي تسيطر على هذا الموقف ، يقول « كارل ماركس » : « إن الإنسان صانع تاريخه » وأن البيئة المادية تُكوّن الإطار الذي يزاول الإنسان نشاطه في نطاقه ولا يستطيع أن يتجاوز حدوده ، والعوامل الاقتصادية تصنع المجتمع وأفراده ، وهي بدورها تتأثر بتفكير الإنسان ورغباته ، لأن المعرفة ليست مجرد تأمل عقلي يُطلب لذاته كما قلنا من قبل ، ولكن أفكار الإنسان ورغباته لا تجيء تلقائياً كأثر للعقل حين يؤدي وظيفته الطبيعية في التفكير والتأمل ، إنها وليدة النظم القانونية والمذاهب الأخلاقية التي يعيش الفرد في ظلها ، والتعليم والتربية التي تلقاها في حياته ، وهذه المذاهب القانونية والأخلاقية والسياسية والتعليمية مرهونة بدورها بالظروف الاقتصادية التي تكتنفها ، ومن ثم كان الوضع الاقتصادي في المجتمع هو في آخر الأمر العامل الذي يحدد سائر العوامل ويتحكم فيها ، ومن هنا كان هدف المعرفة تغيير الأوضاع الاقتصادية بأوسع معانيها ، تغييراً يقضي على الرأسمالية ويوقف استغلال الإنسان . . . إلى آخر هذه الدعاوى التي أشرنا إليها عند حديثنا على موقف الماركسية من الفلسفة<sup>(١)</sup> .

ونظرية المعرفة عند ماركس تخالف الاتجاه الأرسطاطاليسي التقليدي الذي يطلب العلم لذاته ، بمقدار ما تتفق مع مذهب الذرائع Instrumentalism في فلسفة العاملين من أمثال « چون ديوى » ، ذلك أن ماركس لا يقر تأمل العالم الخارجي لجرد التأمل ، لأن المعرفة عنده لا تُطلب لذاتها وإنما يلتمسها الإنسان ليسخرها في تغيير البيئة التي يعيش فيها ، إنها نقطة بدء لنشاط يترتب عليها ؛ والإنسان عنده قادر على أن يعرف العالم الخارجي ، ولكنه

---

(١) انظر ص ٦٩ وما بعدها في هذا الكتاب .



لا يقنع - ولا ينبغي عليه أن يقنع بمعرفته كغاية في ذاتها ، فإن المعرفة لا تُفهم مستقلة عن العمل الذي يتحقق بها ، إن القطة لا تعرف الفأر لمجرد المعرفة ، والمزارع لا يعرف حقل الحنطة ويقنع بمجرد معرفته ، ليست المعرفة عندهما - أو عند الإنسان - إلا شيئاً عارضاً في سلسلة وقائع تنتهى بالعمل ، وهذا العمل يراد به تغيير البيئة التي تخضع له ، وتغيير صاحبه الذي يزاوله ، من هنا كان العالم وكانت الطبيعة البشرية في حركة متصلة لا تعرف السكون ، وليست المعرفة إلا القوة الدافعة إلى هذا التغيير ، ومن العبث أن نعتقد في وجود تفكير نزيه مجرد من كل غرض ، إن مثل هذا التفكير الذي مجّده أرسطو وجعله أشرف ألوان التفكير محض خرافة ، وما دام الغرض الذي تهدف إليه المعرفة هو تغيير البيئة ، فالمعرفة تكون صادقة متى نجحت في تحقيق هذا الغرض ، فغيرت أحوال البيئة الاجتماعية طبقاً لأغراضنا في تغييرها ... من أجل هذا يقول الكثيرون من الباحثين : ما أقرب الشبه بين ماركس وديوى : : !<sup>(١)</sup> على نحو ما أشرنا من قبل<sup>(٢)</sup> .

### (٣) منابع المعرفة عند الصوفية :

أشرنا في حديثنا عن المذهب العقلي إلى أن أصحابه يردون المعرفة الصادقة إلى الحدس والاستنباط العقلي . ولكن بين المحدثين من الفلاسفة من رد المعرفة إلى الحدس وحده ، وعرف هذا الاتجاه أوضح ما يكون في العصور الوسطى عند صوفية الإسلام كذلك ، فقد كانوا مع اعترافهم بأن من معارفنا ما يرتد إلى الحس ، ومنها ما يرجع إلى العقل ، متفقين على أن المعرفة الحسية أدنى مراتب المعرفة وأكثرها تعرضاً للخطأ ، وأن المعرفة التي

(١) C. Jood, Guide to Philosophy, 1936, p. 474 - 76.

(٢) انظر ص ٧١ وما بعدها في هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ١٢١ وما بعدها .

يزودنا بها العقل باستدلالاته المنطقية أدعى إلى الثقة وأكثر أماناً ، إلا أن للعقل نطاقاً لا يستطيع بطبيعته أن يتجاوز حدوده ، ووراء هذا النطاق مجال يمكن ارتياد مجاهله بنوع من الإدراك يقوم فوق مدارك البشر - الحسية والعقلية معاً - ذلك هو الإدراك الحدسي ، وقد قابل الصوفية بين العلم الذي يحى عن طريق الإدراك الحدسي والعلم الذي يحى عن طريق البرهان العقلي ، ويتيسر أولهما للأنبياء - عن طريق الوحي - وللأولياء - عن طريق الإلهام - ومع بعض الناس نموذج منه يبدو ضعيفاً في الرويا الصادقة .

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم عن الكتاب والسنة ، والمتكلمون يرون أن العلم تفقّه ، والفلاسفة يعتبرون العقل مصدر المعرفة ، فإن الصوفية يقولون إن العلم اليقيني يحى عن طريق الحدس ( أو الذوق أو الكشف أو العيان أو الوجدان كما يقول الصوفية ) ولا يصدر عن معلم أو تأمل عقلي أو خبرة حسية ، وهو يقابل العلم الذي يحى عن طريق البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين معاً ، إنه يلتقي في قلب الصوفي إلقاء فيذوق معانيه ولا يستطيع وصفها ولا الإفصاح عنها وكتب الصوفية حافلة بوصف هذا العلم اللدني وبيان خصائصه وعوائقه وطرق التوصل إليه .

ومن الصوفية من أدركهم حال الفناء عن النفس وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا إلا الله ( مذهب وحدة الشهود ) فانتهاوا إلى القول بالاتحاد - اتحاد الناسوت باللاهوت أي اتحاد الطبيعة الإنسانية بالطبيعة الإلهية كما ذهب أبو اليزيد البسطامي - أو القول بالحللول - أي حلول الله في مخلوقاته كما ذهب الحلاج - أو القول بوحدة الوجود - إن الله والمخلوقات حقيقة واحدة هي علة نفسها ومعلولة لنفسها - كما قال ابن عربي وإن جاء مذهبه في صحوته وليس في حال فئائه .

وكان طبعياً أن يتنكر أهل السنة لهذا النوع من التصوف الذي تسالت إليه الأنظار الفلسفية في الوجود والمعرفة ، وطوحت بأهله في متاهات باعدت

بينهم وبين قواعد الدين البسيط ، وتصدى الأشاعرة لإنكار هذه النظريات الجاحجة ، وظهر من بينهم صوفى كبير هو الغزالى ، فأبقى على التصوف الذى يساير تعاليم الدين ويتمشى مع روح السنة ، وإن أثر العمل على النظر وغلب التعبد على التأمل ، ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس على النظر العقلى والاستدلال المنطقى ، ومن هنا كانت حملته على الفلاسفة وعلماء الكلام معاً ، وكان نزوعه إلى إقرار الإيمان لا التفلسف طريقاً إلى الله ، والقول بالحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن .

والرأى عند الغزالى وغيره من الصوفية أن وراء الإدراك الحسى والعقل إدراكاً أصح وآمن وأدعى إلى الثقة ، وعدم تجلّى هذا الإدراك لا يدل على استحالة ، فإن النائم يجد فى أحلامه ما يتبين عند اليقظة أنه مجرد أوهام ، فلماذا لا تكون المعرفة التى تجىء أثناء اليقظة عن طريق الحس أو العقل شبيهة بالمعرفة التى تقع للنائم فى أحلامه ! وتكون هناك حالة "نسبة اليقظة إليها كنسبة النوم إلى اليقظة ، فإذا وقعت تلك الحالة أدرك المرء أن كل المعرفة التى حصلها فى يقظته ليست إلا خيالات وأوهاما . . ؟ تلك الحالة هى التى يدعى الصوفية أنها حالتهم<sup>(١)</sup> من هنا قال بعضهم :

وجودى أن أغيب عن الوجود بما يبدو على من الشهود  
ويهم الغزالى بتعريف العلم اليقينى الذى يعنى الصوفية فيقول إنه « العلم الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القاب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقاب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً أو إنكاراً » ومثل هذا العلم

(١) المنقذ من الضلال - طبعة مكتب النشر العربى ص ٧١ - ٣ .

(٢) المنقذ من الضلال ص ٣٩ - ٧٤ .

لا يحىء عن طريق حس ولا عقل ، فالعلم الذى يحىء عن طريق الحس ظنى لا يرتقى قط إلى مرتبة اليقين ، فالعين - وهى أقوى الحواس - ترى الظل واقفاً لا يتحرك ، وتشهد التجربة بغير ما تقول العين ، « وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار » ولكن الأدلة الهندسية تشهد بأنه أكبر من الأرض فى المقدار ... بل لا ثقة فى العلم الذى يحىء عن طريق العقل كذلك ، إذ أن من الممكن أن تدرك الإنسان حالة نسبها إلى العقل كنسبة القيظة إلى النوم ، فيكون كل ما عرفه فى يقظته شبيهاً بما حصله بحسه ... ثم ينتهى الغزالي من إثارة الشك فى المعرفة الحسية والعقلية إلى القول بالحدس الباطنى أداة لإدراك العلم اليقيني السالف الذكر ، وبه تدرك الأوليات العقلية التى تجىء بنور يقذفه الله فى الصدر ولا تتيسر بنظم دليل وترتيب كلام ... ولكن حدس الغزالي مقيد بالكتاب والسنة - كما أشرنا من قبل - وليس هذا هو الحال مع غيره من الصوفية ، فإن منهم من صرح بأن الشريعة لم تجعل إلا للمحجوبين ... ! وعلى الصوفى العارف عند هؤلاء أن يأتى من أعمال العبادة ما يتفق مع رؤية الله وإن خالف بهذا ظاهر الشرع ! إن الشريعة للمحجوبين ، والمعرفة ( الصوفية ) للمختارين .. ! لم يكن الغزالي من هؤلاء ، وقد أشرنا - بالإضافة إلى هذا - إلى حملته على القائلين بالاتحاد والحلول ونحوهما .

ولكن كيف تتأتى للصوفى هذه الحال ؟ أى كيف يتسنى له أن يبلغ هذا الإدراك الحدسى ؟ قالوا إن فى النفس البشرية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير ملكا بالفعل فى لحظة من اللحظات ، عندئذ تتجه إلى الملائة الأعلى وتتصل به فطرة لا اكتساباً وبهذا يتجاوز الإنسان مرتبة العلماء الذين يعجزون بطبعهم عن بلوغ الإدراك الروحاني لاتصالهم بالمدارك الحسية التى تؤدى إلى كسب العلوم التصورية والتصديقية<sup>(١)</sup> إن على القلب

غشاوة من شهوات الجسم ومشاكل الدنيا ، ومتى انقشعت تلتقت النفس العلم بالهام إلهي على سبيل المكاشفة ، فالطريق إلى بلوغ هذه المرتبة هو تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه المهمة على الله ، حتى يتكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء ، وفاض النور على صدرهم بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها وتفرغ القلب من شواغلها<sup>(١)</sup> ، فإن العلم اللدني بجيء بارتفاع حجاب الحس المرسل بين القلب واللوح ( المحفوظ ) ...<sup>(٢)</sup> إلى غير هذا مما حفلت به كتب الصوفية على اختلاف نزعاتهم<sup>(٣)</sup> .

وتصفية النفس على هذا النحو إنما تتم على أكمل وجوها بفضل من الله ، وإن تطالب الأمر من العبد جهداً باطنياً قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنسهد ينهم سبلنا » والله هو الفاعل الحقيقي لكل فعل ...

من هذا النبع تفيض المعرفة اليقينية عند الصوفية ، وهذا النبع يقوم وراء نطاق الحس ونطاق العقل معاً .

حسبنا هذا بياناً لأظهر مذاهب الحسيين والعقليين والصوفية في تحديد منابع المعرفة ومسالكها ، ولنعقب بكلمة في مناقشتها عسى أن نتبين وجه الحق في أمرها :

### تعقيب عام :

لعلنا لاحظنا مما أسلفنا أن نظرية ديكرات في الأفكار الفطرية مصدرها للعلم اليقيني ، قد أسىء فهمها ، فظن « چون لوك » أن الفطرية في مذهبه معناها

(١) الغزالي : الأحياء ج ٣ ص ٣ و ٧ و ٨ و ١٦ وغيرها من الصفحات .

(٢) الغزالي : كيمياء السعادة ص ١٥ .

(٣) قارن كتابنا : التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام ولا سيما ص ٤٣ وما بعدها .

وجد دمعان وقضايا صريحة في ذهن الإنسان منذ مولده ، وأن التسليم بها يفسح المجال للآراء الشخصية والتقديرية الفردية ، وهذا ما لم يقل به ديكارت ومدرسته ، إذ أراد ديكارت بالأفكار الفطرية صوراً عقلية تقوم في الذهن سابقة على كل تجربة ، وهي موجودة في العقل بالقوة حتى تخرجها التجربة إلى الوجود الفعلي في مجال الوعي ، وقول ديكارت وغيره من الفلاسفة العقليين إن أفكارنا فطرية ، معناه أنها طبيعية natural وقد طبقوا هذا المعنى — كما طبقه القدماء فيما يرى هملتون — على أفكار يشترك في التسليم بصحتها العقلاء في كل زمان ومكان<sup>(١)</sup> .

أجل ليس بين الفلاسفة المعاصرين فيلسوف يقول بالأفكار الفطرية في صورتها التي هاجمها لوك على النحو الذي أسلفناه ، بل لقد صرح اللورد هربرت تشيربري Herbert of Cherbury الذي توفي قبل مئتي ديكارت بعامين (أى ١٦٤٨) بأن العقل يولد أشبه ما يكون بكتاب حافل بالأفكار ، ولكنه يظل مغلقاً حتى تتفتح أوراقه تدريجياً بالتجربة ، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة ، وصرح ديكارت نفسه بأن الحقائق تكون كامنة في النفس كحجر النار في الحجر الصوان كما أشرنا من قبل :

وقد تحاشى المعاصرون استخدام هذا اللفظ الغامض « فطرى » innate واستبدلوا به لفظاً أقل منه غموضاً : هو « باطنى » connate تفادياً للصورة التي تصورناها في هذا الصدد أمثال « لوك » بل ذهبت مدرسة التطويرين (سبنسر) إلى اعتبار الفطرى عادة اكتسبها الجنس بالتجربة وورثها الأفراد جيلاً بعد جيل حتى ظُنت فطرية غريزية ، أى إن المبادئ العقلية والخلقية نشأت بالتجربة بعد تطور طويل في حياة الجنس ولكنها تبدو الآن في نظر الفرد فطرية حدسية .

بل إن المذهب العقلي في جملته قد نازعه السيادة المذهب النقدي Criticism

في القرن الثامن عشر وما بعده ، فتوسط المذهبين التجريبي والعقلي ، نقد كليهما وحاول أن يجمع بينهما في نسق واحد ، ذلك أن « كانط » + ١٨٠٤ منشئ هذا المذهب قد حاول أن يجمع في مذهبه بين التجربة والعقل مصدراً للمعرفة ، فالعلم بالأشياء مرجعه إلى التجربة ولكن الإدراك الحسي لا يستقيم بغير مبادئ أولية بديهية لا تستمد من التجربة ، بل تقوم في الذهن سابقة على التجربة وتكون شرطاً لازماً لها ، وبهذا اتصل « كانط » بالتجريبيين والعقليين معاً ، والأفكار عنده لا تقوم بذاتها بمعنى أن اتصالها بعضها ببعض يؤدي إلى معرفة جديدة مستقلة عن التجربة ، فإن مهمة الأفكار أن تساعد على تنظيم الحقائق وربطها بعضها ببعض ، وبهذا يتعذر العلم بحقائق الأشياء عن طريق المعاني بما هي كذلك ، وهكذا تُردّ المعرفة إلى عامل صوري هو طبيعة العقل المدرك وعامل مادي هو الإدراك الحسي ، وبغير اجتماع هذين العاملين يستحيل قيام علم صحيح لأن العقل المحض لا يزود الإنسان بحقائق لها قيمة علمية — كما يدعى العقليون<sup>(١)</sup> .

ومع أن المذهب النقدي قد خفف من تطرف المذهبين العقلي والتجريبي ، فقد عانى ما عاناه المذهبان السالفان من وجوه النقد ، إذا انتهى المذهب العقلي في صورته الجامدة التي عرفناها عند « ديكارت » بل اختفى كمنظريه مستقلة ، ولبت التعارض قائماً بين المذهبين التجريبي والنقدي ، وإن كان المذهب النقدي قد كفّ عن الاعتقاد في المعرفة البديهية الأولية التي اقتضتها طبيعة العقل ، وكانت هذه من أكبر معتقداته وأعظمها خطراً ، ويكاد يكون دعائه على اتفاق في أن هذه المعرفة البديهية يراد بها جزء من المعرفة لا يتوقف صوابه على التجربة الشخصية<sup>(٢)</sup> .

على أن هذا الذي أسلفناه في نقد المذهب العقلي لا يبرر قبول المذهب

(١) قارن : 2 - 181 Kulpe, p. 181 وكذلك Paulsen, 389 - 420 في مذهب « كانط »

العقل الصوري ونقده .

(٢) O. Külpe, p. 183.

التجربي في صورته الحاملة السالفة الذكر، فإن التجربة لا تتناول إلا الجزئيات ولا تكشف إلا عن علاقات تقوم بين حوادث متغيرة ، ولا تتجاوز هذا النطاق المحدود ، لأن هذا من شأن العقل الذي تخضع له التجارب الجزئية ، ومن ثم كانت التجربة لا تكفي لقيام المبادئ العامة المطلقة التي تفسر التجربة وتجعل أحكامنا موضوعية ، إن هذه المبادئ لا تتعلق بالجزئيات التي تدرك بالحس ، وعندها تتلاقى العقول السليمة - راضية أو كارهة - بمعنى أن العقلاء يشعرون بأنهم ملزمون باحترامها ، بحيث لا يقعون في التناقض ولا ينكرون ذاتية الشيء بإرادتهم ، ثم كيف ينشأ العقل نفسه عن التجربة ؟ إن إنكاره يؤدي إلى إنكار الحقائق الموضوعية ورد معرفتنا إلى حقائق جزئية متغيرة ، ومن ثم يتلاشى العلم وتختفي الفلسفة<sup>(١)</sup> .

أما عن نظرية الاجتماعيين والماديين فـشَرَّ ما يعاب عليها غلوها في تفسير الظواهر - العقلية والعاطفية والعملية - بعامل واحد هو الحياة الاجتماعية عامة أو الاقتصادية بوجه خاص ، ومع تسليمنا بأن لهذه الحياة تأثيرها في مناحي الحياة الإنسانية - فكرياً وعاطفة وعملاً - يبدو لنا أن الحياة الاجتماعية ومقتضياتها لا تكفي لتفسير أفكارنا وخواطرنا ونظرياتنا العلمية ؛ فإن في المجتمع الواحد تعيش كثرة من أفراد ، يطبع أكثرهم لونٌ واحدٌ من التفكير والشعور ، ولكن من بين هؤلاء الأفراد كثيرين يعلنون بتفكيرهم - أو شعورهم - على روح العصر الذي يعيشون فيه .

هذا إلى أن المبادئ العقلية السالفة الذكر تهدف إلى تنظيم التجربة الفردية ، وهي تختلف كل الاختلاف عن التصورات الجزئية المتغيرة ، فلا يمكن أن تكون التجربة الحسية مصدرها الوحيد ، ومن ثم ينسحب ما قلناه في تنفيذ المذهب الحسي عامة على مذهب هؤلاء الاجتماعيين ، وبهذا - وبغيره -

---

(١) تصدى ابن سينا لنقد مذاهب الحسيين في النمط الرابع من كتاب الإشارات ، مقلِّباً جمع إلى أدلته من أراد .



نشعر بأن مرد المعرفة الإنسانية إلى التجربة الحسية والنظر العقلي مجتمعين ، وكل محاولة يراد بها بتر أحد هذين العنصرين تنتهى لا محالة إلى ضلال .  
وشبيه بهذا يمكن أن يقال فى التفسير المادى للمعرفة الإنسانية ، فالأحوال الاقتصادية وإن أثرت فى الحياة العقلية ، إلا أنها بدورها تتأثر بمعارفنا وثقافتنا ، وتشكل فى ضوء حياتنا العقلية كما قلنا من قبل ، وحسبنا ما أسلفنا من نقد هذا الاتجاه (١) .

على أن هذا وغيره مما يمكن أن يقال فى نقض المذهب التجريبي - فى كل صوره - لا يعنى الاستغناء عن التجربة فى كسب المعرفة ، كلا فإلهذا قصدنا بنقد هذا المذهب ، لأن المعرفة بغير التجربة الحسية مستحيلة ، ولكنها لا تكتمل ولا تستوفى شرطها العلمى أو الفلسفى بالتجربة وحدها ، وإنما تفتقر لكى تستوفى هذه الشروط - وقد أسلفناها فى الباب الأول - إلى ما جرت العادة بتسميته بالعقل الذى لا يمكن اكتسابه كقوة مفكرة بالتجربة الحسية ، من أجل هذا كان « لينتز » فى رأينا - وإن كان فى الأصل من أتباع المذهب العقلى - أصدق فهما لهذا الوضع من هؤلاء الحسنيين والعقليين معاً ، إذ استطاع بفضل نزعه إلى التوفيق بين المذاهب (Eclecticism) وتلفيق خصائصها أن يعبر الهوة التى تفصل بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، كان چون لوك والتجريبيون من ورائه يقولون إن النفس تولد خلواً من كل فكرة أو معنى ، كصفحة بيضاء تملأها التجربة سطوراً - كما ظن أرسطو من قبل - وكان ديكارت والعقليون من ورائه يرون أنها تحوى فى الأصل معانى ولا عمل للأعيان الخارجية إلا إيقاظها عند الضرورة - كما اعتقد أفلاطون من قبل (٢) - فلما جاء لينتز وافق لوك على أن العقل ليس فيه شىء لم يمر بالحس أولاً ، ولكنه أضاف إلى هذا قوله : إلا العقل نفسه

(١) انظر ص ٦٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) Cf. Fleming, p. 394 - 95.

Nisi ipse intellectus فكان بهذه الإضافة أصدق من التجريبيين والعقليين  
الخلص فهما لحقيقة المعرفة الإنسانية (١) .

وبعد فنرجو أن يكون في هذه المناقشة العاجلة ما يلقي بعض الضوء على  
المذاهب السالفة حتى يَضح ما لها وما عليها .

وقد بقي أن نُذكّر القارئ بأن الكثير مما قلناه في البابين السالفين يتصل  
بمنابع المعرفة وأدواتها ، وقد اتجهت فلسفة جمهرة المعاصرين اتجاهاً إنسانياً  
خالصاً ، وحسبنا شاهداً على صحة هذا فلسفة الوجوديين Existentialism  
في فرنسا وفلسفة العمليين Pragmatism في أمريكا وفلسفة الماركسيين وغيرها  
من فلسفات المعاصرين في العالمين الأوربي والأمريكي ، وحسبنا ما قلناه عن  
هذه الفلسفات فيما سلف من فصول هذا الكتاب (٢) .

---

(١) قارن : Ruth Lydia Saw, Leibnitz, 1954 (Pelican)

(٢) انظر ٥٦ إلى ٨٦ وفي الفصل الثاني من الباب الرابع (مقاييس الحق) وغير ذلك  
من فصول هذا الكتاب وصفحاته .

## مصادر الباب السالف

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام في الفصول الثلاثة  
يمكن الاطلاع على المصادر التالية :

- Montague, W.P., Ways of Knowing, 1925  
Hobhouse. L.T., The Theory of Knowledge  
Ormond, A.T., Foundations of Knowledge  
Joachim, H.H., The Nature of Truth  
Woozley, A.D., Theory of Knowledge, (An Introduction 1949).  
Ewing, A.C., Fundamental Questions of Philosophy  
Ledger Wood, Analysis of Knowledge, 1940

( يتناول نظرية المعرفة من الناحية السيكلوجية )

- Laird J. Recent Philosophy, 1945  
Moore, G.E., (1) Some Main Problems of Philosophy  
( صدر عام ١٩٥٣ وإن كان يجمع محاضرات ألناها مور منذ أربعين عاما )  
(2) Philosophical Studies  
Metz R., Hundred Years of British Philosophy  
( ولا سيما القسم الثاني ص ٢٣٥ - ٧٠٤ طبعة ١٩٣٨ )

- Brand Blanchard, The Nature of Truth  
Ladd, G.T., (1) Knowledge, Life & Reality  
(2) Philosophy of Knowledge, 1897.  
( بحث في طبيعة المعرفة وأهدافها وصحتها )

- Bowne, B.P., Theory of Thought & Knowledge  
Aaron, R.N., Nature of Knowledge  
Coffey, Epistemology.  
Barron, Elements of Epistemology  
Berkley, Treatise Concerning the Principles of Human  
Knowledge  
Hume, D., A Treatise of Human Nature

- Locke, J., Essay Concerning Human Understanding  
Descartes, R., Meditations  
Saisset, E., Le Scepticisme, Anesidème - Pascal - Kant  
Dowden, E., M. Montaigne  
Balfour, Defence of Philosophic Doubt  
Schiller, F.C.S., (1) Humanism, Philosophical  
(2) Essays, Studies in Humanism  
Halleux, J., Les principes du Positivisme Contemporaine  
Brochard, V., Les Sceptiques Grècs  
Waddington, Pyrrho & Pyrrhonism  
Bevan E.R., Stoics & Sceptics  
Royce, Lectures on Modern Idealism 1919  
Baillèe, B., Idealistic Construction of experience  
Hicks, J.D., Critical Realism, 1938  
Spaulding, F.G., The New Rationalism, 1918  
Ewing, A.C. Idealism, a Critical Survey (1934)  
Drake D. & others, Essays in critical Realism  
Laird, J. A Study in Realism  
Husserl, E., Ideas, : A General Intr. to Pure Phenomenology  
Philosophical Easays in Memory of Huaserl

يحتوي مقالات في عرض مذهبه ونقده ، كتبها أعضاء يمثلون هذه الحركة الفلسفية ، ونشرها

Marvin Farber . مطبعة جامعة هارفارد ١٩٤٠

Marvin Farber, The Foudations of Phenomenology, 1943

Lalande. A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie

هو معجم في جزئين لا غنى عنه لباحث في الفلسفة وضعه مؤلفه<sup>(١)</sup>

بمعوة أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية عام ١٩٢٦ ( وطبعته الخامسة عام

١٩٤٧ مزيدة ومنقحة ) وهو آية في الدقة .

جميل صليبا : علم النفس الفصل الرابع عشر .

---

(١) استدعت الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) عند إنشائها الأستاذ «أندريه لالاند» أستاذ المنطق بالدوربون لتدريس الفلسفة بكلية الآداب بها ، ثم عادت واستدعته مرتين آخرين لقسم الفلسفة ، وكان كما يمهده جميع عارفيه مثالا في علمه وخلقه ، وقد مات عن ستة وتسعين عاما ( في أكتوبر ١٩٦٣ ) .

# الباب الرابع

مبحث الأكسيولوجيا أو القيم العليا

الفصل الأول : لمحة إلى القيم ومشاكلها .

الفصل الثاني : الحق - وعلم المنطق

الفصل الثالث : الخير - وعلم الأخلاق

الفصل الرابع : الجمال - وعلم الجمال

## مجل الباب الرابع

### مباحث الأكسيولوجيا أو القيم العليا

كان الباب الأول بفصلتيه تمهيدا لدراسة مشكلات الفلسفة الرئيسية الثلاث : الوجود والمعرفة والقيم ، وقد تناولنا في البابين الثاني والثالث مشكلتي الوجود والمعرفة ، ورأينا أن نفرّد هذا الباب للبحث في المشكلة الثالثة ونعني بها : الأكسيولوجيا أو مبحث القيم العليا - نتناوله : أربعة فصول ، نجمل في أولها صنوف القيم وأظهر مشاكلها ، ونعرض في الفصول الثلاثة الأخرى للقيم الثلاث : الحق والخير والجمال ، معنيين في كلّ منها بمعرفة اتجاهات الفلسفة في تصور طبيعتها ، وتحديد المقاييس التي تُصطنع في فهمها ، مُعَقِّبين على كلّ منها بتاريخ العلم الذي يتناول معالجتها أو تقديم فكرة عامة مجملة تلقى عليه بعض الضوء :

# الفصل الأول

## لمحة إلى القيم ومشاكلها

تمهيد - صنوف القيم - طبيعة القيم - علاقة القيم إحداها بالآخرى -  
التوحيد بين الحق والجمال - التوحيد بين الخير والجمال .

تمهيد :

الأكسيولوجيا مبحث يضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومنزلتها من الفلسفة ، وفي كل مبحث من هذه المباحث وضع الفلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة في شرحها ولا إجمال القول فيها جميعاً ، فحسبنا أن نشير - موجزين في الكثير من الحالات - إلى أظهر المذاهب التي عُرِفَتْ في تاريخ هذه المباحث<sup>(١)</sup> :

(١) تبدو نواة « الأكسيولوجيا » في نظرية المثل عند أفلاطون ، وتشير إلى مباحثه مؤلفات أرسطو ( كالأداة أو الآلة - في المنطق - والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة ) وأبحاث الرواقية والأبيقورية في الخير الأقصى *Summum bonum* وتبدو في الفلسفة المسيحية عند القديس توما الأكويني في توحيده بين القيمة العليا والعلّة الأولى - أى الله باعتباره كائناً حياً أزلياً خيراً .

وقد عولجت القيم في التفكير الفلسفي الحديث في علوم مستقلة حتى عرض « كانط » *Kant* لدراسة العلاقة بين المعرفة والقيم الخلقية والجمالية والدينية .

وفي القرن الماضي نشأ مذهب التطور *Evolutionism* وظهر من العلوم علم الإنسان *Anthropology* والاجتماع *Sociology* والنفس والاقتصاد ، وأخضعت هذه الاتجاهات في التفكير لتحليل تجريبي علمي ، واهتم الباحثون بتنوع ظواهر القيم ونسبيتها - توقفها على الأفراد وحالاتهم - أكثر مما اهتموا بوحدها وطبيعتها الميتافيزيقية .

وفي القرن العشرين كان أول من استخدم لفظ « الأكسيولوجيا » لابي *Paul Lapie* في كتابه *Logique de la Volonté* وهارتمان *Von Hartmann* عام ١٩٠٦ ، ثم تلاهما غيرهما من الباحثين ، وكتب أول بحث أكسيولوجي منظم في هذا القرن « إيربان » *W. M. Urban* تحت عنوان « التقويم » *Valuation 1909* وتلاه غيره من الباحثين .

أما عن طبيعة القيم ودراسة مقاييسها ومكانتها من الفلسفة فذلك ما نعرض له في الفصول التالية من هذا الباب ، فحسبنا في هذا الفصل أن نحدد موجزين صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها بوجه عام — حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة في فصولنا التالية :

### صنوف القيم :

قد تقوم الأشياء وتقدر باعتبارها وسائل لتحقيق غايات ، وقد تقوم باعتبارها غايات في ذاتها — كما سنعرف بعد قليل ، والصنف الثاني هو الذى يدخل فى نطاق البحث الأكسيولوجى الفلسفى ؛ وقد جرت عادة الباحثين فى نماذج القيم وصنوفها بأن يردوها إلى ثلاث هى الحق والخير والجمال . وأضاف البعض التقديس الدينى holiness أو worshipfulness قيمةً رابعة .

ولكن من الفلاسفة — أمثال مونتاجيو Montague — من يساوره الشك فى اعتبار الحق قيمة ذاتية ، لأن من الحق ما لا يقبل التقويم ، ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ، ولكن البعض يرى أن حب الحق — دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج — يجعل الحق قيمةً ذاتية عليا — وقد أخذنا بهذا الرأى فى هذا الباب .

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية — التقديس — فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم ( شليرماخر + ١٨٣٤ Schleirmcher وماكس أوتو + ١٨٧٦ Otto ) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى ( كانط + ١٨٠٤ وهفدينج + ١٩٣١ H. Höffding ) ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً ( هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W.F. Hocking ) ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هى المحافظة على القيم الثلاث ( الحق والخير والجمال ) أكثر منها وضع قيمة رابعة تضاف إليها — ومن أجل هذا أغفلنا الحديث عنها فى هذا الباب .



واختلف الباحثون في تنوع القيم وتعددتها ، فمنهم من رآها متعددة ( فيما يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism ) ومنهم من ذهب إلى أنها متصلّة عقلياً ، ومن ثمّ أمكن توحيدها - وسنعود للحديث عن هذا الخلاف بعد قليل<sup>(١)</sup> .

### طبيعة القيم :

القيم صنفان : صنفٌ يُلتَمَسُ لذاته ويُطلب كغاية ، ويكون مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، وصنفٌ نسبي يشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ، ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، فجمال الزهرة يُقوّم لذاته ، وقيمة العربة مرهونة بما تؤدّيه من خدمات ، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية « Intrinsic Values » ويسمى الثاني بالقيم الخارجية Extrinsic or instrumental وعن الأول نشأت مشاكل فلسفية في دنيا القيم ، وهو وحده المعنى في بحثنا ، لأن ثاني الصنفين يُستبعد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدي ، فنحن نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات .

وقد اختلف الباحثون بصدد هذه القيم : أهى صفات عينية للأشياء ، بمعنى أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها ، أم هى من وضع العقل واختراعه ؟ وأحدث الاتجاهات الفلسفية - فيما يقرر ولف أستاذ المنطق بجامعة لندن - ترى أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية ، وإن كان من الفلاسفة من قال إنها نسبية خالصة مردّها إلى الفرد ، ومن ثمّ كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال ، وبهذا الاعتبار يمتنع وجود حق بالذات ، لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرنا أو شعورنا ، ومثل هذا تماماً يقال في الخير وفي الجمال<sup>(٢)</sup> .

(١) قارن : D. D. Runes, Dict. of Philos. art. Axiology وكذلك

A. Wolf, Recent and Contemporary Philos., p. 547..

V. G. W. Cunningham, Problems of Philosophy. 250 - 2. (٢)

وقد ألح أتباع الوضعية بمختلف صورها في تأكيد هذا الاتجاه ، والسخرية من مذهب القائلين بالقيم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات ، فيرى « آير » زعيم الوضعية المنطقية في إنجلترا أن أحكام القيم لا تحتل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات ، أو مجرد أوامر في صيغة مضللة<sup>(١)</sup> . وسنعود إلى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية ، لنعرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كل على حدة .

وحسبنا الآن أن نقول إن التفكير الوضعي الذي يرد القيم إلى التجربة قد شدد أزره نظرية النسبية التي أذاعها « آينشتاين » عام ١٩٥٥ إذ اعتنق النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين ، وأخذوا في تطبيقها على ميادين بحثهم ، وهزوا بها فكرة المطلق التي كانت ثابتة مكينة في الكثير من مجالات المعرفة ، فساعد هذا - في بعض الحالات - على إزالة قيم هزيلة بالية ، توطئة لإقامة قيم أخرى تنبض قوةً وحياة ، ولكن زعزعة « المطلق » كثيراً ما ردت الناس إلى الفوضى والتحلل ، وقوضت المثل العليا الحية الكامنة في أعماق نفوسهم .

إن في القول بنسبية القيم جانبا من الحق يُخشى أن يؤدي إلى ضلال ، إن أحكام القيم Value-judgments - فيما يلوح - ليست ذاتية خالصة ولا موضوعية صرفاً ، إن فيها عنصراً ذاتياً ولكن مردها إلى صفة في الموضوع توجب الحكم عليه بأنه حق أو خير أو جمال ، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقويمية بمعنى من معانيها أحكام وصفية واقعية Factual - وهي التي تصف الأشياء كما هي في الواقع ولا تتعرض لتقويمها ضوء ما ينبغي أن يكون - ومرجع التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع - بهذا المعنى -

(١) قارن مثلاً : A. J. Ayer, Language, Truth and Logic (1949) ch. VI.

وانظر موقف الوضعية المنطقية من الميثافيزيقا ص ٢٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

إلى أن الأولى تصف الخصائص التي توجد في الشيء وتبرر تقويمه (١) .  
وسيزيد هذا وضوحاً في الفصول التالية .

### علاقة القيم بإصراها بالأخلاق :

أشرنا إلى اختلاف الباحثين في توحيد القيم وتكثيرها ، وحسبنا في هذا التمهيد أن نقدم لعالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التي تربط القيم الثلاث إحداها بالأخرى .

### التوحيد بين الحق والخير :

وحدد بعض الباحثين بين الحق والخير فوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك Logic of Conduct لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته : و « المثل الأعلى » يُستخدم للدلالة على عدة معان متباينة ، منها التعبير عن شيء يتعذر تحقيقه أو يكون وهمياً مقابلاً للموجود بالفعل ، ولهذا أثر بعض المفكرين أن يستبعدوا هذه المثالية عند الحديث عن المثل الأخلاقي وأن يربطوا بينه وبين المثل المنطقي ، لأن المثل الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً ، بل هو شيء يتحقق في كل وقت تُزاول فيه التفكير ( إذ التفكير الخاطئ لا يعتبر قط تفكيراً ) ومثل هذا يقال في المثل الأخلاقي لأنه يتحقق في كل وقت نتصرف فيه تصرفاً صحيحاً (٢) .

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين ، وأيسر ما قيل دحضه أن التسليم به يُفضي إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر ،

---

( ١ ) Cunningham. p. 246 - 7 ( وقد عرض الحديث عن موضوعية القيم Sorley

Moral Values and Idea of God )

( ٢ ) Mackenzie, Manual of Ethics ص ٢٨ وهاشبا .

وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من « الخير » أن يقال إن الكل أكبر من جزئه !  
أو أن  $2 + 2 = 4$  أو غير هذا من حقائق ! وواضح أن هذا رأى لا يساغ ،  
ولهذا ميز الكثيرون بين الخير والحق ، ومنهم من قدم أحدهما على الآخر  
— كما فعل أتباع المذهب الفرنسيسكاني — من أمثال دنز سكوت Duns  
Scottus + 1308 ووليم أوكام W. Occam + 1343 في رفضهم لكل  
محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة أو العلم ، والدين أو الإيمان ، لأن  
ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلاً في نظر الإيمان ،  
والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله ، وإلى مثل هذا ذهب أهل  
السلف في الإسلام .

### التوحيد بين الحق والجمال :

وإلى جانب هذا — التوحيد بين الحق والخير — اتجه بعض الباحثين إلى  
التوحيد بين الحق والجمال ، فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن  
الفنون — من شعر ونقش ونحت وتصوير — وظيفتها أن تحاكي الطبيعة ،  
وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته ، لأنه تقليد أشياء  
طبيعية تحاكي مثلها ، ومن ثم كان في ثالث مرتبة ، والشعر عند أرسطو  
مرجعه إلى أمور منها غريزة التقليد في الإنسان ...

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن الجمال ، وأن  
وظيفة الفنان لا تقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدتها وآثارها ، بل مهمته  
أن يضيف عليها جمالا من خياله وعواطفه ، وهنا يفرق الفن عن العلم ، فغاية  
العلم اكتشاف الحقيقة ، وغاية الفن التعبير عن الجمال ، وإذا كان منهج  
البحث العلمي يقتضي أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأخيلته وميوله  
ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فإن عمل الفنان — شاعراً كان أو مصوراً  
أو ... — لا يكمل إلا بإدخال خياله وعواطفه في التعبير عن موضوعه

- كما قلنا من قبل<sup>(١)</sup> - إن جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع ، فإن هذا هو معيار الصدق في العلم لا في الفن ، وإذا كنا ننشد «الصدق» في الفن فإن لهذا الصدق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة ، يراد به في الفن صدق التعبير عن شعور فردى سليم ، ويراد به في العلم صدق النتائج بالقياس إلى الواقع ، وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل .

### التوحيد بين الجمال والخير :

وإلى جانب هذا الاتجاه وحّد بعض الباحثين بين الجمال والخير ، وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم ، لأن دراسة الخير وثيقة الانصال بدراسة الجمال إلى حدّ جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والنبيل الخُلُق ، ويوحّدون بين الكمال والجمال ، وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال ، وجعل بعض المحدثين يُضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها ، وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الكمال الخُلُقِيّ الخُص .

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق ، فاعتبر الرواقية الجميل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق ، وتردد صدى هذا الرأي عند بعض المحدثين ، فألح الفيلسوف هر بات + ١٨٤٤ J.F. Herbart - مؤسس علم الجمال - في التوحيد بين الخيرية والجمال ، وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال ، يشهد بهذا كتابه في علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin إن الذوق ليس جزءاً من الأخلاقية وشاهدًا عليها فحسب ، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها ، إن الحك الأول والأخير في تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عما يحب أن تدرك حقيقته !  
وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخُلُقِيّ عند المدرسة المعروفة في

(١) انظر ص ٢٠٧ وما بعدها في هذا الكتاب .

القرن السابع عشر بأفلاطوني كبردج ، ولا سيما عند هنرى مور H. More<sup>(١)</sup> ، وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسة الخلقية Moral Sense الذى ربط دعائه بين الخيرية والجمال ، فرأى شافسبرى + ١٧١٣ A. Shaftesbury أن جوهر الأخلاقية قائم فى الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع ، أى فى جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلو من الميول غير الطبيعية ، أو الميول التى لا تهدف إلى غرض معين ، وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعى الإلهى Deism وجود الله كما صوّره الكتاب المقدس ، وفصل بين الأخلاقية والجزاءات فى شتى صورها من دينية واجتماعية وغيرها ، وصرح فى كتابه « بحث فى الفضيلة » Inquiry concerning Virtue (1699) بأن إغراء المسيحية باتباع السلوك الخيّر أملا فى نعيم الجنة المقيم أو خوفا من عذاب النار الأليم مفسدة للأخلاق ! وحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة فى ذاته ، بل رأى الاستغناء عن افتراض وجود إله عند وضع القانون الخلقي ... فالأخلاق لا تقوم على الطمع فى نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم ، وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها ، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتنفر من القبح<sup>(٢)</sup> ، والإنسان يجب أن يكون نظيفاً لا لأنه يخشى أن يراه الناس أو يُشفق أن يرى نفسه قدرا ، بل لأن النظافة فى ذاتها محبة إلى النفس ، وكذلك الحال فى الفضائل الخلقية<sup>(٣)</sup> ...

والواقع أن اليونان قد أخفقوا فى التمييز الدقيق بين السلوك الخلقي والفن ،

---

(١) Bosanquet's Hist. وكذلك Mackenzie, Manual of Ethics p. 177 - 8 (١)

of Aesthetics p. 389 - 1.

(٢) قارن كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل السابع عند الحديث على هجوم شافسبرى على الكتاب المقدس .

(٣) تفصيل هذا فى بحث نشرناه بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة عدد يونية سنة ١٩٥٢ تحت عنوان « العقليون والتجريبيون فى فلسفة الأخلاق » ص ٥٣ - ٥٠ .

مولعل مرجع التفرقة بينهما إلى التقدم العلمى الحديث ، إننا حين نعتبر الحياة الخلقية جميله ننظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها ، فنقيم نظرتنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فعلاً إرادياً ، إن الحياة الخلقية فى جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات ، وليس فى هذا ما يبرر وصفها بالجمال (١) .

بل حسبنا فى تهافت التوحيد بين الخيرية والجمال تلك الخصومة التى ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن ، فمن الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ، ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وقفاً على الجمال ، ومن ثم أباح لأهله أن يتمردوا على المؤلف من نظم الأخلاق وأوضاع العرف ومقتضيات التقاليد ، وألا يحفلوا بغير الجمال غايةً قصوى لروائع فهم (٢) .

فى عام ١٨٥٧ أصدر « بودلير » Ch. Baudelaire ١٨٦٧ الشاعر الفرنسى ديوان شعره : أزهار الشر Les Fleurs du Mal متضمناً مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادى .

ورفع أمره إلى القضاء فأدانه بغرامة ( ٣٠٠ فرنك ) مع حذف المقطوعات التى تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه ! وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير ، فانهم شككوا هوجو + ١٨٨٥ V. Hugo وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسى بالظلم والجور على قدسية الفن ؛ ولكن حكم القضاء قد سرّ القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات ، وقد تابع المحدثون - من أمثال تولستوى - اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ، ورفضوا الفصل بين الفن والحياة .

( ١ ) Mackenzie p. 30 .

( ٢ ) Cunningham p. 366 - 7 .

وكرجّع للاتجاه الذى يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذى أنشأه بلزاك<sup>(١)</sup> وبشر به فى فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية L'Ecole Naturaliste إميل زولا + ١٩٠٢ E. Zola الذى طبق فى الفن القصصى المنهج التجريبي الذى دعا إليه كلود برنار وغيره ، وهذا المذهب يصور الحياة فى أدب مكشوف ولا شىء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً ، لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين ، بل رسالة حق وجمال ، والشر حق موجود فى الحياة وفى تصويره البارع جمال<sup>(٢)</sup> ، ولكن تطبيق المنهج التجريبي فى الفن القصصى يثير حتى اليوم نقداً وجدلاً . ولهذا وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته ، وقديماً هاجم أفلاطون فى جمهوريته القصص الشعري الذى يبدو أنه يفسد الضمير ويُسوّى المثل العليا ؛ والشعر والتصوير وغيره دجل يعتمد على العواطف فيثيرها ولا يلجأ إلى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالا لعبته ، ويُحسّن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره ، ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العاثب فى المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة ، وعلى الناس أن يضعوا على رأس هذا الشاعر الماجن إكليلاً آية تقديرهم له وإعجابهم بفنّه ، ثم يشيعونه إلى حدود المدينة ليطرده منها وهم يتغنون بمدحها والثناء عليه<sup>(٣)</sup> !

---

( ١ ) قارن فى هذا ما يراد بالمذهب الطبيعى فى الفلسفة وعلم الجبال وعلم الأخلاق والأدب والدين ، وقد عرضنا لهذه المعانى عند الكلام على المذهب الطبيعى فى الفصل الرابع من هذا الباب .  
( ٢ ) قارن ما كتبه الدكتور طه حسين عن « بودلير - الحرية والفن » فى العدد السابع من مجلة الجديده التى صدرت فى ١٨ أبريل ١٩٢٨ وقد أعلن فيه رغبته فى أن يعرف رأى هيكل والعقاد فى مدى صلاحية الشر لأن يكون موضوعاً للفن ، ورد العقاد فى مجلة البلاغ الأسبوعى ورد هيكل فى العدد التالى من مجلة الجديده ( ٣ مايو ١٩٢٧ ) .

( ٣ ) ومن الباحثين فى الآداب والفنون فريق يقول بتسخير الأدب وغيره من الفنون لخدمة الإنسان فى حياته الدنيا ، فيطالب الأدب بمعالجة الآفات الاجتماعية التى تكن منها بيئته ، ليُشخص أعراضها ويرسم طرق علاجها ، ومن ثم يصبح الأدب - وغيره من الفنون - دعوة إلى تعبئة الجهود وتكتل القوى لرفع مستوى الشعب والتهوّن به فى شتى مجالات الحياة =



فيمَ إذن كانت هذه الخصومة التي لا تزال قائمة بين المفكرين إذا لم يكن هناك فارق بين الخير والجمال ؟ إن الاستقراء يشهد بأن الفن الرفيع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح ، فإن قصد إلى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر ، بل إن آثار الفن التي أريد بها التهذيب والإصلاح ليست أجمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع — فيما يقول بوب Pop's Essay on Man من النادر أن تجد أثراً فنياً عبقرياً يمكن أن ينطوى على الرغبة في التهذيب ، فالدكتور چونسون يرى أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير غرض أخلاقي ، ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السخط على الشرير — كما قال سكوت Scotte ؛ وما يشبه هذا يمكن أن

=السياسية والأخلاقية والاجتماعية بوجه عام ؛ ولكن من الأدباء والمشتغلين بالفنون عامة من يرى أن الأدب — أو الفن عامة — يصدر عن صاحبه كما يصدر الأرج عن الأزهار ، أو النور عن الشمس ، أو الخضرة عن النبات ، وتوجيه الأدب — والفن عامة — إلى تحقيق أغراض بعينها « ترسم له » أهدافاً يقصد إلى تحقيقها ، إتلاف لطبيعة الفن ، وإفساد لروحه ؛ ومع أن هؤلاء يلحون في ألا يكون للأدب هدف مباشر ينشد تحقيقه ، إلا أنهم يرون أن الأهداف التي يتوخاها العمليون من خصومهم سيحققها تذوق الأدب الرفيع والفن المطبوع ، يحققها عن غير قصد وبغير تمعد ، إنما تتحقق هذه الأهداف عفواً حين ينتهي الفن الرفيع بالناس إلى أن تتفتح أذهانهم وتندق مشاعرهم وترق وجداناتهم ، وتنضج عواطفهم ، فتحقق الأهداف بجيء عرضاً ويتحقق عفواً ؛ أما الغاية المباشرة التي تهدف إليها الفنون والآداب فهي التعبير عن الجمال ، ومن هنا كان خلود الروائع الفنية ، إنها إنسانية تتخطى الزمان والمكان وتعالج عواطف الناس ومدى أخيلتهم دون أن تتقيد بزمان أو مكان . . . ولو كانت الآداب والفنون مجرد تعبئة للجهود للخلاص من حال طارئة لماتت بزوال هذه الحال الطارئة . . .

وهذه الخصومة — فيما يبدو لنا — أعنف في ظاهرها مما هي في حقيقتها ، لأن من الآداب والفنون عامة ما يكون مجرد تعبير عن الجمال ، إنه يصدر عن أحبابه وكأنه صدى إلهام ، ولا يكفي للقضاء على هذا الصنف من الفن الرفيع أن يهاجمه خصومه في غير رفق ، إن كان من المصلحة القضاء عليه ! ومن الأدباء والفنانين من ينزع إلى ربط فنه بالمجتمع الذي يعيش فيه ، وتعبئة جهوده الفنية في خدمته ، ومن الضلال أن يراد بهذا الفريق غير ما أعد له ووفق في أدائه ، بل إن هذا اللون من الكتابة والتصوير أدنى إلى روح العصر الذي نعيش فيه ، وإن قيل بحق إن الفن الذي يتخذ الجمال هدفه المباشر ، يؤدي إلى تفتح الوعي ويقتطع المشاعر وتنبه الأحاسيس . . . وليس أوثق من هذا اتصالاً بالحياة العملية في شتى مناحيها ومختلف مرافقها .

يقال في الفردوس المفقود للمتون + ١٦٧٤ J, Milton والكوميديا الإلهية لدانت + ١٣٢١ Dante ، وثورة الملائكة لأناتول فرانس + ١٩٢٤ Anatole France وغير هذا من آثار الفن الخالدة . وهل يُجدى مثل هذا الفن الذى يراد تسخيرُه لخدمة الأخلاق فى رفع مستواها عند الناس ؟ سيكون مثله مثل الشحاذ الذى يعرج فى موكب صاحب فاخر ، وعلى غير جدوى يكتمس بعِرجه انتباه أولئك الذين يسرون فى الموكب محملين له !  
فيما يقول كاريت<sup>(١)</sup> (Caritt's Theory of Beauty p. 64-5)

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المتطرفين قد جانب الصواب ، ليس ، من الحكمة أن يخضع الفن لقيود العرف ومقتضيات التقاليد ، لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وآثار الفن الخالدة إنما تبقى بفضل ما تنطوى عليه من عناصر إنسانية خالصة ، ومن هنا عاش العباقرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ دون أن يطفى الإعجاب بها تغيّرُ زمان أو مكان .

على أن من العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العليا ، إن الخلق الفنى والاستمتاع الجمالى يسير فى ركب المبادئ الخلقية التى تهيم على النظام الاجتماعى العام ، إن الفن لا يزدهر إلا فى مجتمع معافٍ سليم ، والقانون الذى ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول  
« بيرى » Perry's The Moral Economy ch.v

من هذا نرى أن العلاقة قائمة - وينبغى أن تظل قائمة - بين الفن ومُثُل الحياة العليا ومبادئها المطلقة ، ومن ثمَّ يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ، ويظل فى نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقيمها المطلقة ؛ وقولنا إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو أن الجانب الإنسانى الخالص فى روائعه هو أول مقومات خلوده ، لا ينفى

اصطباغ الكثير من هذه الروائع بصبغة محلية تستمد طابعها من زمانها  
ومكانها .

والربط بين الفن والأخلاق — بهذا المعنى — يبرر القول بأن التمييز  
بين الخير والجمال لا ينفى الظن بوجود علاقة خفية بين الجمال والسلوك  
المهذب ، لأن تنمية الإحساس بالجمال تعين على ترفّع الإنسان عن اللفظ  
النابي والمسلك الجارح ، وتُبْرِئ صاحبها من دواعي الحقد وتُجَنِّبه  
مواطن الزلل المعيب .

— عرفنا شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين في صنوف القيم وبعض  
مشاكلها ، وبقي علينا أن نعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة ،  
نحاول أن نتبين اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها ، وأن نعرف المقاييس  
التي وضعوها لتيسير فهمها ، ثم نعقب على كل منها بكلمة موجزة تؤرخ  
للعلم الذي يعالج البحث فيها .

## مصادر للفصل الأول

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام ،  
وبعض ما سذكره من مصادر في ختام كل فصل من الفصول الثلاثة  
التالية ، يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

- Urban, W M., (1) Valuation, Its Nature & Laws, 1928.  
(2) Metaphysics and Value (in : Contempory  
American Philos. vol. 11. 1930.  
(3) Axiology (in 20 th Century Philosophy)  
Alexander, (Samuel) Beauty and other Forms of Value, 1933.  
Dewy, J., The Quest for Certainty 1929.  
Eaton, H.O. The Austrian Philos. of values 1930.  
Laird, J., The Idea of Value 1929  
Losski, N. O., Value and Experiences 1935  
Perry, R.B, The General Theory of Value 1926  
Lavelle, L., Traité des Valeurs 2 vols. 1951 — 53

## الفصل الثاني

### الحق - وعلم المنطق

#### (١) الحق

- طبيعة الحق - مقاييس الحق : نظرية الوضوح - نظرية النفع في الحياة (البرجماتية) -
- مبدأ التحقق - نظرية الاتساق أو التطابق : (١) الاتساق المنطقي (ب) التطابق مع الواقع -
- مناقشة النظريات الأربع السابقة .

اختلف الباحثون في فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التي يمكن استخدامها في التمييز بينه وبين الباطل ، فلنعرض أظهر ما قيل في هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة ، توطئةً للتعقيب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من صواب أو خطأ :

#### طبيعة الحق :

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة في تاريخ الفلسفة النظرية ، فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه في التمييز بين الحق والباطل ، وقد شغل البحث هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان ، فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ، ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً . . . ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته . . . ومنهم من قنع بالتوقف عن إصدار أحكام واكتفى بإعلان لأدريته . . . كما عرفنا في الباب السالف من هذا الكتاب .

واستمر الجدل في طبيعة الحق ومقاييسه قائماً إبان العصور الحديثة حتى

تلقته الفلسفة الحديثة وزادته عنفاً ، وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه في القرن السابع عشر والثامن عشر بين العقلين والتجريبيين حتى خفف من حدته . « كانط » Kant بمذهبه النقدي الذي جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة - كما عرفنا من قبل .

ولبت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة في فلسفة القرن الماضي والقرن الحاضر على السواء ، وتحلى النزاع بشأنها بين أتباع المذهب الصوري المحض Formalism أو أشياخ النزعة المنطقية Logicism وبين الوضعيين عامة وأتباع المذهب العملي ( البرجماتي ) بوجه خاص :

كان الرياضيون وأهل المنطق الصوري على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب العملي في تصور الحق وفهم طبيعته ، فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ، ويكون حقاً موضوعياً لا يحده زمان ولا مكان ، فهو صفة من الصفات العينية التي تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده .

ومن مؤيدي هذا المذهب « برنار بولزانو » + ١٩٤٨ Bernahard Bolzano الذي يجهر بأن الحق بالذات يظل كذلك في كل الحالات ، وإذا قلت إن من المتعذر أن يعرف الإنسان عدد الأزهار التي أثمرتها في الربيع الماضي شجرة معينة تقوم في مكان معين ، فإن هذا لا ينهض دليلاً على أن الأزهار لم توجد بعدُ لمجرد أن معرفة عددها لا يتيسر لإنسان ! وقريب من هذا يمكن أن يقال في وجود المطلق أو الحق في ذاته ، إنه يقوم مستقلاً عن كل عقل يمكن أن يدركه ! .

ولكن هذا المذهب الصوري في فهم الحق قد ناهضه المذهب العملي وغيره من مذاهب الوضعيين ( كالوضعية المنطقية ) وقد أفسحت المجالات الأمريكية والبريطانية صفحاتها - منذ مطلع القرن العشرين - للبحث المذهب العملي إثباتاً ونفيًا ، وأثار هذا المذهب جدلاً عنيفاً في مؤتمر

الفلسفة الذى انعقد فى « هيدلبرج » Heidelberg عام ١٩٠٨<sup>(١)</sup>.

كان هذا المذهب — كغيره من مذاهب الوضعيين — ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان ، إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه فى هذا شأن المذهب السوفسطائى القديم ، كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة ، متغيرة<sup>٢</sup> وليست ثابتة ، وإن كان المذهب السوفسطائى يجعل « الفرد » معيار الحقائق ومقياس القيم — بينما يرد المذهب العملى عامةً هذا المقياس إلى « الإنسان » وليس إلى الفرد ، بيد أن هذا يجعل القيم — من حق أو خير أو جمال — تتغير فى الأمة الواحدة بتغير الزمان ، وتختلف فى العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ، ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصورى الذى يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان ، لأنه صفة عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذى يدركها .

ومن الفلاسفة من توسط الاتجاهين السالفين فى فهم الحق وغيره من القيم ، فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووحّدوا بين الحقيقة والقيم ! إلى هذا ذهب « هنريخ ريكتر » H. Rickert ١٩٣٦ الذى رأى أن فكرة الحقيقة reality تنحل فى الفلسفة إلى فكرة قيمة ، وأن لفظ حقيقى real يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كمعيار لكل تفكير !<sup>(٢)</sup> .

حسبنا هذا عن اتجاهات الفلاسفة فى فهم الحق وطبيعته ، ولنرجى مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المعايير التى يمكن استخدامها فى التمييز بين الحق والباطل :

---

( ١ ) Jerusalem, Intr to Philos. p. 101 وكذلك Encyc. Britanica, art.

Truth.

قارن : J. H. Baldwin, Dict. of Philos. and Psycology, ومعجم لالاند طبعة.

A. Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philos. ( ١٩٤٧ )

The Dict. of Philos. ed. by D.D. Runes, (1945) art. Truth. ( ٢ )

### مقاييس الجوى<sup>(١)</sup> :

الباحثون على خلاف فى تصورهم للمقياس الذى يمكن استخدامه فى التمييز بين الحق والباطل ، وأظهر المقاييس التى عرفت فى هذا الصدد أربعة : مقياس الوضوح Obviousness ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته Self-evident فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون مثاراً للشك .

ومقياس النفع فى الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملى (الأمريكى) فالأحكام الصادقة عندهم هى التى تثبت قيمتها عند التجربة . ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ، ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

ومقياس الاتساق Coherence or Consistency ويقول به دعاة نظرية الاتساق ، فصدق الأحكام عندهم مرهون باتساقها مع غيرها من أحكام ، بمعنى أن الحكم الذى يساير سائر أحكامنا ولا يتنافى معها يكون صادقاً ، وما يتناقض مع مجموعة أحكامنا يكون باطلاً .

هذه هى أظهر الاتجاهات المعروفة فى مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، فلنقف عندها وقفة قصيرة تزيدها فى ذهن القارئ وضوحاً :

### نظرية الموضوع .

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الموضوع الذى يرتفع فوق كل شك ، indubitability ويبدو هذا فى الأوليات الرضية التى تبدو ضرورية

(١) اعتمدنا فى تصنيف بعض النظريات وإيجائها على Cunningham, Problems of Philos. ص ١١٧ وما بعدها مع غيره من مصادر ذكرنا بعضها فى هوامش الصفحات .



واضحة بذاتها self-evident كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين ، أو الكل أكبر من جزئه . . . أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها — فيما يقول العقليون .

وقد يتمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك ، فسلامة الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات — فيما يرى الحسيون — فإذا حكمت على الشمس بأنها مضيئة لأنك رأيتها بالفعل تضيء ، كان حكمك من الوضوح بحيث لا يفتقر إلى دليل آخر يثبت صحته .

ومن أتباع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً ، ومع ذلك نظل على يقين من صوابها — متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك ، كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات axioms واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة ، لأن الوضوح هو محك نقطة البدء في تفكيره ، ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله ، إنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق .

أيّد هذه النظرية بين المحدثين « ديكارت » من ناحية و « جون لوك » من ناحية أخرى ، فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه « ديكارت » ألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك ، وأن يتجنب التسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر . . . إلى آخر ما عرفناه عند الحديث عن منهجه (١) .

(١) ص ١٤٨ وما بعدها من هذا الكتاب والمظر فيما يتصل بموقف جون لوك :

J. Lock's Essay Concerning Human Understanding, Book IV, especial chapters II and V - VII.

### نظرية النفع في الفلسفة العملية (البرجماتية) :

ذهب أتباع المذهب العملي ( البرجماني Pragmatism )<sup>(١)</sup> إلى أن الحكم يكون صادقاً متى دلت التجربة على أنه مفيد عقلياً وعملياً ، فإذا أريد اختبار حكم لمعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا : أى فرق عقلى أو عملى يودى إليه هذا الحكم فى تجربتنا ، أى أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل .

للمذهب وجهان : أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هى التى تعمل بنجاح works satisfactorily فى تجاربنا فى الحياة ، ومن ثم تكون المنفعة هى المحك الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار .

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يعرض happens لفكرة أو لحكم ما فيجعله صحيحاً بما يحققه من عمل ، والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء ، والحكم يكون صادقاً متى تحقق الإنسان من صدقه بالتجربة ، وبغير هذا التحقق لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب .

ظهرت هذه النظرية فى أواخر القرن الماضى ومطلع القرن الحاضر ، وإن كان دعايتها يقولون إنها اسم جديد لطرائق قديمة فى التفكير ؛ كتب « بيرس » + ١٩١٤ Charles S. Péirce مقالا تحت عنوان : كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا ، قرر فيه أن الحق يقاس بمعيار العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد ، الفكرة عنده خُطة للعمل أو مشروع له Plan of action وليست حقيقة فى ذاتها كما يزعم أتباع المذهب العقلى ، والفكرة هى ما تنتهى إليه من نتائج وآثار ، وقد استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله : إننا نجعل حقيقة الكهرباء ، ولكننا نعرف ماتحقيقه لنا من منافع ، فعنى الكهرباء

(١) انظر ما كتبناه فى هذا المذهب ص ٦٥ وما بعدها وص ٧٨ وما بعدها من

هذا الكتاب .

يقوم في الآثار التي تتخلف عنها في حياتنا اليومية ولا عبرة بمعرفتنا العقلية لها ، ومثل هذا يقال في غير هذا المثال ، وجاء وليام جيمس + ١٩١٠ W. James (١) فأضاف إلى هذا قوله إن هذه الآثار التي تنتهي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها ، فالطريقة التي بها نختبر حكماً ما أن نستفسر عن النتيجة التي يؤدي إليها صدقه في حياة الإنسان ، والفرق بينها وبين الآثار التي تتربّط على كذبه إن كان حكماً كاذباً ، وبعبارة موجزة نقول إن محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرف ( الفورية ) Cash-value في تجارب الحياة ، ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق .

يقول « جيمس » في صراحة : « إن التفكير هو أولاً وآخرأ ودائماً من أجل العمل » و « تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة لتحقيق بها غاية ما » ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن تُختبر عن طريق ما نتوقّعه منها من تجارب حسية أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها ، فإن « الحق Truth ليس إلا التفكير الملائم لغايته ، كما أن الصواب right ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك ... » (٢) .

والجانب الآخر من مذهب « جيمس » هو - على ما عرفنا - أن الصدق عارض يحدث لفكرة « فتصير » صادقة بالأحداث events فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ؛ يزكى هذه النظرية عنده أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ، ومن أجل هذا لا يجد العلماء غضاضة في أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات ؛ فمن العبث إذن أن يوجد تطاحن بين النظريات المضادة وأن يستغرق الباحثين الجدل في أيهما حق وأيها باطل ، فالنزاع بين الماديين والروحانيين عبث ومضيعة للوقت لأنه لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي ، ولكن النظر إلى مستقبل العالم يرجح كفة

(١) قارن : E. Boutroux, William James, 1912.

(٢) A. Wolf. Recent and Contemporary Philos. p. 576 - 77.

المذهب الروحي لأنه يملأ الإنسان أملاً ويثير في نفسه التفاؤل ويمكنه من احتمال متاعب الحياة ، ومثل هذا يمكن أن يقال في كل نزاع يثور بين نظريتين متضادتين ، فالرأى قيمته في منفعته في الحياة ، وصدقه مرهون بهذه المنفعة ، أما الحق في ذاته فلفظ أجوف لا يحمل معنى ، هذه هي ماهية الحقيقة في نظر البرجماتزم عند « جيمس » وأتباعه<sup>(١)</sup> .

والمعتقد الديني يعتبر صادقاً طالما ترتبت عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا اليومية ، وحالات القلق الديني أو الخلقي تقتضى الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلاً منطقياً يشهد بصدقه كما يقول جيمس في كتاب « إرادة الاعتقاد » Will to believe وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهوناً بآثاره العملية<sup>(٢)</sup> متوقفاً على قيمته المنصرفه Cash-value .

وجاء « جون ديوى » J. Dewey + ١٩٥٢<sup>(٣)</sup> فجري في هذا التيار نفسه ، فالحق عنده هو « التحقق » من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ، وهكذا انتهى إلى مذهب الذرائع Instrumentalism وفيه رأى أن الحياة توافق adjustment بين الفرد وبيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة organ of knowledge بل أداة ترقية للحياة promoting life . وصواب المعتقد مرهون بآثره ، بقيمته المنصرفه كما قلنا ، وهذا اتسع معنى

---

(١) انظر كتابيه Pragmatism ثم The Meaning of Tuth . وقد جمع أربع مقالات من الكتاب الأخير إلى كتاب البراجماتية ونشره عام ١٩٤٣ ( الطبعة ٣٥ ) وانظر أيضاً :

J. Dewey, Development of American Pragmatism (in : Twentieth Century Philosophy, p. 451 - 468), 1947.

C. I. Lewis, Logic and Pragmatism (in Contemporary American Philosophy, vol. II., p. 31—51), 1930.

توفيق الطويل : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ١٩٥٣ ص ٢٥٨ - ٢٧٩ .

(٢) يقول : A belief is True when it works

(٣) مات جون ديوى أثناء طبع هذه الملزمة الأولى من هذا الكتاب في طبعته الأولى !! وكان هذا في أوائل يونيه ١٩٥٢ م .

البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية فحسب .

ويعتقد « ديوى » أن الفكر فى أساسه أداة لخدمة الحياة ، والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم ليئة ناعمة ، فإذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين ، فتفكيرهم خُطة يواجهون بها المصاعب ، ومقياس صحة تفكيرهم يقوم فى مدى ما يحققونه من نجاح وفى ذلك يقول : « إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق » ويخطئ الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها ، وأن التفكير مجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ، ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية ، ومن ثم كان موضوع التفكير عند « ديوى » خطة يراد بها تحقيق فعل من الأفعال ، ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة فى فلسفته ... (١)

وجاء « شيلر » F.C.S.Schiller ١٩٣٧ + بمذهبه الإنسانى (٢) Humanism فقرر أن الحق وظيفته خدمة البشرية ، فقياسه لا يقوم فى مطابقته لموضوعاته بل فى مدى ما يحققه من نفع للإنسانية ، وليس ثمة حق يقوم بمعزل عن البشرية (٣) .

وهكذا قضت البرجماتية - فيما يزعم جيمس وأتباعه - على الخلافات

---

(١) A. Wolf, op. cit., p. 577 - 8 وقارن المصادر التى ذكرناها فى موقف الاتجاه العملى ( البرجائى ) من الفلسفة ص ٤٩ و ٥٠ و ٥٢ من هذا الكتاب .

(٢) أو المثالى الشخصى Personal idealism وإن كان على اتصال وثيق بالبرجماتية عند « جيمس » .

(٣) قارن : Jerusalem, Intr. to Philos., p. 98 - 102.

H. Heath Bawden, Principles of Pragmatism (especially chapters VI - VII).

F. C.S. Schiller (1) Why Humanism ? (in Contemporary British Philosophy, vol. I, p. 385 - 410) 1925.

(2) Humanism 2 and ed. 1912.

White, S.S., A comparison of the philosophies of Schiller & J. Dewey, 1940.

التي تثور بين مدارس الفلاسفة وتعصب كل منها لمذهبه ، كان الجدل حول صدق الفكرة ينحدر بأهله إلى البحث في مقدمتها وصحة الاستدلال الذي أدى إليها ، فحولت البرجماتية المناقشة المجردة إلى « اختبار نتائج » الفكرة في دنيا التجربة ، إنها اتجاه للانصراف عن البحث في المبادئ الأولى والعلل البعيدة والضرورات المفترضة إلى النظر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في الحياة ؛ لقد تساءلت مذاهب المدرسين في العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضلت في متاهة « جوهر الأشياء » وتساءلت نظرية التطور عند « دارون » Darwin عن أصل الأشياء وضلت في غياهب السديم ؛ أما البرجماتية فإنها تساءلت عن النتائج وانصرفت عن الفكر إلى العمل وتركت الماضي واهتمت بالمستقبل (١) .

#### مبدأ التحقق عند الوضعيين المناطق : Principle of Verification

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق محكما لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معاني ، - كما أشرنا قبل (٢) - ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المناطق في تبريرهم استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، فهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التي يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء ، ليعرف إن كانت ذات معنى إلا متى كانت قضية تحليلية - كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية - أو قضية تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية - كقضايا العلوم الطبيعية - وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى ، وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات إلى الواقع .

---

( ١ ) W. Durant, The Story of Philosophy (1926), p. 558. وقارن في المذهب

العمل بوجه عام Prati, J. B, What is Pragmatism كذلك :

E. Leroux. Le Pragmatisme Américain et Anglais, Etude Historique et critique

( ٢ ) انظر كتابنا هذا ( عند الحديث على مناقشة الوضعية المنطقية ) .

ويرتد هذا المبدأ إلى المذهب العملي البرجماتي كما بدا عند مبتدع هذا اللفظ « تشارلس بيرس C. Peirce لا عند وليم جيمس وغيره — إذ كان هذا المذهب العملي يجب على فكرتين مختلفتين أولاهما أن معنى الفكرة يتكشف عن طريق السلوك الذي تبعث عليه هذه الفكرة ، وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى ، ويبدو عن طريق الخبرات الحسية التي تقودنا إليها الفكرة ، وقد رأى بيرس في رسالته « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (١٨٧٨) أن أفكارنا عن الأشياء هي أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية ، وفي بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهني لأي قضية يتحقق في المستقبل ، وإذن فبدأ التحقق يتلخص في القول بأن معنى القضية — مع استثناء القضايا التحليلية — هو التحقق منها بالحس ، والقضية التي لا يمكن التحقق منها في حدود الخبرة الحسية لا تحمل أي معنى ، ولا يكفي القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى ، بل يجب أن يكون معناها متضمناً في مدلول حسي ، ومن ثم تكون القضية : « الله موجود ، قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل ، أما قولنا : « أحمد موجود في الحجرة المجاورة » فقضية ذات معنى ، لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة . وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات ، فعدله الأستاذ « آير » بحيث يتفادى هذه الصعوبات ، إذ رأى أن ليس من الضروري أن يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية ، ويكفي أن يكون ممكناً نظرياً — أي من حيث المبدأ — هذا في نظره ميسور في القضايا التي تتحدث عن أماكن بعيدة ، فقولنا : « توجد جبال على الوجه المظلم من القمر » لا يشير إلى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ، ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو تيسر لي الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر ، وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر <sup>(١)</sup> .

(١) W.H.F. Barnes, Philosophical Predicament, p. 150 ff. . ولعل هذا

يبدو الآن واضحاً بعد إطلاق صواريخ لغزو القمر !!

من هذا نرى أن التحقق — في غير القضايا التحليلية — يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لاختبار صحتها ، ، وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود في الحاضر ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ، ومن القضايا ما تكفى مجرد الإشارة إلى اختبار معانيه ، ومنها ما يقتضى اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التي ترى فيها للقضية أصلاً من الواقع ، عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض .

هذا هو المحك الذى اتخذته التجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها ، وبه أقيمت على قضايا العلوم الطبيعية ( وسلمت بقضايا الرياضة والمنطق باعتبارها تحصيل حاصل ) واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث<sup>(١)</sup> .

#### نظرية الاتساق Coherence Theory :

يرى أصحابها أن محك الصدق في الأحكام يلتبس في اتساقها مع غيرها من أحكام ، فالحكم الصادق هو الذى يكون مسيراً لمجموعة معارفه أو متضمناً فيها ؛ وهذا الاتساق هو الشاهد العدل على صدق الحكم ، فحكمنا على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية ؛ أما حكمنا على جميع الناس بأنهم أمناء ، فباطل لأنه يتنافى مع ما نعرف عنهم في هذا الصدد !

ولهذا التناسق أو التطابق صورتان : تناسق الأحكام التي تنصب على العلاقات الصورية المجردة وتناسق الأحكام التي تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية المعينة ؛ وتيسيراً للفهم نسمى الأول بالتناسق المنطقي والثاني بالتناسق المتصل بحقائق الواقع ، والحديث عنهما يكشف عن أظهر الخصائص التي تميز نظرية التناسق :



(١) الاتساق المنطقي Logical Consistency :

يتمثل هذا النوع من الاتساق في كل صنوف الاستدلال الاستنباطي المحض ، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسي أو الاستنباطي هي اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع ، وبهذا كان معيار الصدق في قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض :

ويوضح هذا الاتساق القضايا التالية في علاقاتها المتبادلة :

كل س - ص - يتسق هذا الحكم مع القضيتين :

لا س - لا ص ؟ بعض ص - س

ويتنافى مع القضيتين : لا س - ص

؟ بعض س - لا ص

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التي تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق ، فتصدق معاً أو تكذب معاً . أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكيمين غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى .

وهذا النوع من الاتساق يبدو في القياس الصوري الأرسطاطاليسي ورمزية المنطق الرياضي وسلسلة الاستدلال الرياضي أو الهندسي وكل صنوف الاستدلال الاستنباطي ، فالحكم بأن س صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن في س صادق أيضاً ولنفس السبب .

(ب) الاتساق المتصل بمقتضى الواقع : Factual Consistency :

ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات ، ويتمثل هذا النوع من الاتساق فى الاستدلال الاستقرائى inductive reasoning فقولنا : بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء صافياً ، أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً ، هذه المشاهدات على اتفاق مع الحكم الذى يقول : منذ أمد وجيز تساقط مطر غزير على مسقط مياه وانصب فى النهر عن طريق مجرى من الماء ، هذه حالة من حالات التناسق المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التناسق يتمثل فى قضايا العلوم الطبيعية الاستقرائية .

وإذن فخلاصة نظرية الاتساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان مسائراً لمعلوماتنا أو مستنتجاً منها ، فتطابق الحكم مع ما هو معروف ، هو الشاهد على صدقه ، وفقدان هذا التطابق هو آية الخطأ أو البطلان .

أيّد نظرية الاتساق من الألمان « هيغل » + ١٨٣١ Hegel ومن تأثر به من أتباعه ، وقوّاه وأنضجها من تأثر به من البريطانيين من أمثال « برادلى » + ١٩٢٤ Bradley و « بوزانكييت » Bosanquet + ١٩٢٣ ومن الأمريكيين مثل « جوسيا رويس » + ١٩١٦ Josiah Royce الذى كان أستاذ الفلسفة فى جامعة هارفارد<sup>(١)</sup> .

مناقشة النظرية السالفة

(١) نظرية الموضوع :

أظهر الاعتراضات التى وُجّهت إلى هذه النظرية نجمها فيما يلى :

إن الكثير من الأحكام التى اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها فى

---

(١) اقرأ فى الموضوع عامة : 1946, A. Pap, Elements of Analytic Philos., الفصل الرابع عشر عن نظريات الحق وكذلك : Bradley, Reality and Truth

وضوح ، فقولنا إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكماً صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح ، وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ، ومثل هذا يمكن أن يقال في الكثير جداً من الأحكام ، فإذا نحن سلمنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن ننكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته في جميع الحالات .

وربما قيل في الرد على هذا الاعتراض إن النظرية لا تعنى أن جميع الأحكام المسلم بصدقها يتحتم أن تكون واضحة بذاتها ، ولكن بقية النظرية ينفي هذا الرد ، لأنها تقرر أن الأحكام التي تتصل في وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا محالة ، وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الاتساق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل .

هذا إلى أن الوضوح كمعيار تنقصه الدقة ، فإن الكثير من أحكامنا التي تجلّى صدقها واضحة حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة ، وزعم الناس في عصور مضت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور ، والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها ، ثم أثبت البحث التجريبي أن مثل هذه الأحكام يقوم على ضلال .

بل إن أوليات الرياضيات — كقولنا إن الخطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا — قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروض لا تستقيم هذه الأوليات بدونها — بالغاً ما بلغ وضوحها وبعدها عن كل أثر للشك .

ولو صحت نظرية الوضوح لكانت جميع معتقداتنا صادقة لا محالة ،

وقد صدق « هوبز » + Hobbes ١٦٧٩ حين اعتبر هذا المقياس حين اعتبر هذا المقياس مجازياً ومن ثم لا يحتمل الحاجة لأن الإنسان يضيف الوضوح لكل رأى لا يساوره فيه أدنى شك ، فيقطع بأن علمه به يقيني لا ريب فيه ، فالوضوح قد يدفع الإنسان إلى أن يعتنق رأياً ويدافع عنه

فى عناد ولكن هذا الوضوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه فى يقين .

وهكذا تنتهى إلى أن الوضوح قد يكون معياراً للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد ، ولا المعيار الدقيق الذى يمكن أن يطمئن إليه صاحبه .

### (ب) مقياس النفع فى المذهب العملى :

يقول أتباع البرجماتية إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة ، وإنه حادث « يعرض » للحكم . . . إلى آخر ما أسلفناه فى هذا الصدد ؛ يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذى يدركه ، فقولنا إن المريخ معمور بالناس حكمٌ يحتمل الصدق والكذب ، وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفى إمكان صدقه أو احتمال كذبه .

ويدعى أتباع المذهب العملى أن نجاح الفكرة بالتجربة فى تحقيق منفعة هو مقياس صوابها ، وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه ، وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أساءوا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ، ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجماتى والموقف السوفسطائى ، ولكن الواقع أن العمليين قد قصدوا — فيما يقول جمهور المؤرخين — إلى التجربة الإنسانية أو هى بتعبير أدق : تجربة تصطبغ فى نهاية المطاف بصبغة اجتماعية ، وأرادوا بنجاح الفكرة ما ينجم عنها من آثار ونتائج تفيد « عقلياً وعملياً » .

وإذا كانت « التجربة » تسع حتى تشمل تجربة جميع الأفراد ، كما يتسع « نجاح الفكرة » حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع منفعة النتائج والآثار ، فإن محك البرجماتية فى تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التناسق والتطابق إلا فى مظهره ، لأن المنفعة تعنى فى الواقع إشباع حاجة العقل

البشرى إلى الاتساق وعدم التناقض ، وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير وافٍ عند تمييز الحق من الباطل ، أو أن الفرق بينها وبين التناسق السالف الذكر ضئيل إلى حد قد يتعذر معه التمييز بينهما — وإن كان المعروف أن العاملين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناسق بوجه عام ، فالاتساق السالف الذكر ميسور في عالم الرياضيات ممكن في عالم الأوهام ، وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال .

إننا نأخذ على المذهب العملي أنه يربط بين الحق والعقل الذى يدركه . ونميل إلى تنحية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والنزاع بين الجماعات معاً ، لأن اختلاف الناس على شكل الأرض — أمسطحة هى أم كروية — لا يكون قط دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل ! .

والواقع أن إسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سماه أصحابه بالقيمة المنصرفه أو الفورية ، وبها شبهوا القضايا والعبارات التى يراد معرفة صدقها أو بطلانها بالسلع المعروضة فى السوق ! قيمتها الحقيقية لا تقوم فى ذاتها بل تتمثل فى الثمن الذى يُدفع فيها فعلاً ! فكذلك الصدق أو الحق . . . إنه فيما يقول جيمس ( فى كتابه البرجماتية ) كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها . وقد هاجم النقاد العاملين من أجل هذا ، ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غضاضة فى النظر إلى الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة فى الأسواق ، ولعلنا إن تركنا فكرة الحق فى مجال المعرفة وميادين الأخلاق والأديان إلى الحق فى مجال السياسة لاحظنا أن البرجماتية — وهى فلسفة أمريكية — تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة فى السوق !! إنها عقلية أمريكية نراها فى السياسة كما نراها فى أى مجال آخر !

ومع هذا الذى نأخذ على البرجماتية نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى حد الاستخفاف — أحياناً — بصورية الصدق أو الكذب فى أفكارنا ، وإسرافها فى تقدير النتائج والآثار فى مجال الحياة العملية ، وقيمة هذا

الاتجاه تبدو أوضح ما تكون في عالم الأخلاق والدين ، إذا ثبتت منفعة المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية في دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن تصمد لنقل العقل المحض أو تنهار أمامه ! إن قيمتها مصونة طالما أثبتت التجربة نفعها في حياتنا الدنيا - فيما يقول هؤلاء العمليون .

على أن هذا الذي نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجهه إليه بعض الباحثين إذ قالوا : إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إلى متى كان هذا الإيمان عند صاحبه حقاً لا ريب فيه ، أما إذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه إلى تقدير أثره في الحياة العملية من غير تعقل واقتناع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووهم باطل خداع ، ومثل هذا يقولونه عن مبادئ الأخلاق .

ولهذا الاعتراض وجاهته ، ولكن الواقع أن الناس قلما يُخضعون المبادئ التي تُسيّر سلوكهم لحك النقذ ومنطق العقل ، فحسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير حاجة إلى النظر العقلي المحض ، وإذا تعذر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يعتنقوها محاكاة وتقليداً ... هذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من الناس ولا ينسحب على الصفوة الممتازة من المستنيرين .

### ( ح ) مبدأ التحقق :

قلنا إنه أساس الوضعية المنطقية الذي بررت به استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي ، وفي مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نظنه كافياً لدحض مبدأ التحقق<sup>(١)</sup> .

( ١ ) انظر ص ٢٨٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(د) نظرية الاتساق والتطابق :

أظهر الاعتراضات التي وُجّهت إلى التناسق أو عدم التنافض باعتباره مقياساً للحق والباطل أو الصواب والخطأ نُجْمَلها موجزين فيما يلي :

قيل : إن الاتساق المنطقي معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه ، وقد تتنافى نتائج القياس الصوري مع الواقع ، لأن صدقها مرهون باتساقها مع المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض ، فالصدق هنا مقطوع العلاقة بدنيا الواقع ؛ بل قيل أكثر من هذا : إن من الممكن أن يتعدد الصواب في العلم الصوري ! لأن من الممكن أن يقام نسق استنباطي صحيح على فروض تختلف مع الفروض التي يقوم عليها نسق آخر ، فقد كشف رياضيو القرن الماضي ( من أمثال جاوس Gauss وبوليائي + ١٨٣٦ G. Bolyai ولوباتشفسكي Lobatchewsky وريمان + ١٨٩٦ Riemann ) هندسة غير إقليدية non-Euclidean وأثبتوا أن أوليات axioms إقليدس الهندسية ليست البديهيات الوحيدة الممكنة ، وأن في الإمكان أن نصطلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة غير متناقضة بعضها مع بعض <sup>(١)</sup> Self inconsistent ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد النسقات الصورية ، ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب .

بل قد لا يصلح الاتساق مقياساً للحق حتى في غير المجالات الصورية ، فإن الكثير من أحكامنا التي اتفقنا على صوابها آخر الأمر كانت في بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها ! فالحكم بأن « الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها » حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ، ولم يمنع هذا

(١) A. Wolf, A Philosophic & Scientific Retrospect (1935) p. 39. (in Outline of Modern Knowledge).

من أن يكون هذا الرأي حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التي تهيأت للناس في ذلك الوقت (١) .

والآن حسبنا أن نقول - تعقيباً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين : إن فهم الحق قد يقتضى استخدام المقاييس السالفة كلها ، وأن الاعتراضات التي توجه إلى نظرية تكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهى بملاحظات والقضاء عليها ، ومن هنا كانت ميزة النقد النزيه ، فهو يُبَصِّرُ الإنسان بوجوه النقص حتى يتفادى الزلل ، ويرشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها ، وما من شك في أن الباحث لا يستغنى في فهمه للحق عن المقاييس السالفة الذكر مع كل ما يُوجه إليها من اعتراضات ، ولكل حالة حكمها ، ومن الضلال أن تعصب لمقياس دون مقياس ، طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل .

وبعد ، فقد أشرنا إلى أن الحق - أى الصدق - بمعناه المنطقي الدقيق يطلق على القضايا ، وليس على شيء سواها (٢) ، والقضية في المنطق كل قول يحتمل الصدق والكذب ، وعلم المنطق هو الذى يبحث في طبيعة القضايا والعلاقات التي تقوم بينها وفي طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث مساهمتها في دراسة القضايا - فيما يقول « ريتشى » أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة إدنبرة (٣) وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضى التعقيب بالحديث عن علم المنطق ، ولسنا نريد أن نعرض لمباحثه فقد تكفلت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعقيباً ، فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة في تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحاً .

(١) انظر تفصيل النزاع حول هذا الموضوع في كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة .

(٢) Fleming, op. cit, p. 411.

A.D. Ritchie, Scientific Method (1923), p. 9. (٣)



## (ب) من تاريخ علم المنطق

« وظيفة المنطق من تاريخ علم المنطق عند القدماء - عند مفكرى العرب - نفور الميزمتين من المنطق - المنطق عند المحدثين - المنطق الوضعى - وجه الحاجة إلى المنطق .

### وظيفة المنطق :

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم ، لأن مراعاتها تعصم العقل من الوقوع فى الزلل ، وهو يبحث فى التفكير من ناحية صوابه وخطئه أو صحته وفساده ، ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ، ومن هنا كانت قوانينه عامة مطلقة لاتتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة ، بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام ، وغايتها تناسق الفكر مع نفسه - وليس مطابقة النتائج للواقع (١) .

وليس من غرضنا الآن أن نشرح فى هذا الفصل مباحث المنطق ، ويكفى أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعليقاً ، وحسبنا أن نؤرخ له موجزين .

### من تاريخ علم المنطق عند القدماء :

عرض أفلاطون فى محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف ، ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علماً مستقلاً له قوانينه ومبادئه ، واعتبره آلة للعلم وليس جزءاً منه ، إذ صنف العلم إلى نظرى غايته مجرد المعرفة ، وعملى غايته تدبير الأفعال الإنسانية ،

(١) قارن فى تعريف المنطق : J.N. Keynes, Formal Logic, p. I.

J.S. Mill, System of Logic فى الفقرات الأولى من مقدمته

Welton and Monahan, Intermediate Logic فى الفصل الأول عن طبيعة المنطق .

Jevons, Elementary Lessons in Logic فى مطلع الكتاب - وغير هذا من المصادر المعروفة

فى علم المنطق .

وجعل المنطق آلة للعلوم ، ولهذا أوجب في كتابه « ما بعد الطبيعة » أو « الفلسفة الأولى » دراسته قبل الخوض في العلوم ، إذ أن من الخلف أن يطلب المرء العلم ومنهجه في آن واحد .

وقد أطلق ناشرو كتب أرسطو وشرائحها على أبحاثه المنطقية اسم « الأورجانون » Organum أى الآلة أو الأداة أو النص فيما يسميه العرب ، وسموا العلم بالمنطق : « لوجيكا » وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات « أنالوطيكا » - وتشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى ألفاظ ، وأريد بالقياس عند أرسطو كل قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة ، وقد ينتقل الفكر من حكم على كلى إلى حكم على جزئيات تدخل تحته .

وجاء الرواقية فأضافوا إلى المنطق الأرسطاطاليسى أبحاثاً - كالأقيسة الشرطية - وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعي وجدل ( منطق ) وأخلاق .

وفي القرن الخامس والسادس تُرجمت كتب أرسطو المنطقية إلى اللاتينية وسرعان ما احتلت مكاناً بارزاً في الكتب المدرسية في المدارس الأوروبية ، وتمسك بها مفكرو المسيحية حتى استبد بعقولهم سلطانها ، واستقام لمنطق أرسطو هذا النفوذ حتى تمرد على سلطانه رواد الفكر الحديث من الأوربيين - وحسينا أن نشير في هذا الصدد إلى ريموس P. Remus الذي اغتاله في عام ١٥٧٢ م أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل<sup>(١)</sup> ! وفرنسيس بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon وقد عرفنا شيئاً عن مدى جهده في وضع منطق الاستدراء<sup>(٢)</sup> ، و« ديكارت » + ١٦٥٠ Descartes وقد ألمعنا إلى نصيبه في تحويل القياس الأرسطاطاليسى إلى استنباط عقلي<sup>(٣)</sup> » وغيرهم من

(١) هامش ص ١٤١ من هذا الكتاب .

(٢) انظر ص ١٨٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ١٤٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

رواد الفكر الحديث ممن أسخطتهم السلطة العلمية - التي تمثلت في أرسطو - لأنها استبدت بالعقول وشلت حرية التفكير .

### المنطق عند مفكرى العرب :

عرف العرب في الإسلام أبحاث أرسطو في المنطق ، وعندما بدأت حركة الترجمة في الإسلام اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية ، وقد روى صاعد الأندلسي - ونقل عنه غيره من المؤرخين - أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كليله ودمنه هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاث ، المقولات ( قاطيغورياس ) والعبارة ( بارى أرميناس ) والتحليلات ( أنالوطيقا ) بل نقل إيساغوجي ( المدخل ) Isagoge الذي صنفه فرفيوس الصوري<sup>(١)</sup> + ٣٠٥ Porphyry .

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك ، وقد لاحظ « كراوس<sup>(٢)</sup> » أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية ، وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلاً على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب ، أما القول بردّ ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فرجعه إلى خطأ وقع فيه صاعد ، وعنه نقل ابن القفطى في « تاريخ الحكماء » حتى ليكاد يورد نص صاعد حرفياً ! وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » ولكن « ابن النديم » لم يشر في « الفهرست » إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية<sup>(٣)</sup> .

---

( ١ ) انظر مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لمدخل ابن سينا الذي نشرته وزارة المعارف ( التربية والتعليم بمصر ) ص ٤٧ وما بعدها في حديثه عن إيساغوجي وأثره في العالم العربي ، وقد شاع إيساغوجي في العصور الوسطى ، ونقل حول القرن الخامس الميلادي إلى اللاتينية والسريانية وعن الأخيرة ترجم إلى العربية وكثرت شروحه بها .

( ٢ ) كان المأسوف على شبابه « بول كراوس » مدرساً في كلية الآداب بجامعة القاهرة وقد انتحر عام ١٩٤٥ .

( ٣ ) انظر مقال كراوس ( الذي نشر في المجلد الرابع عشر ( علم ١٩٣٣ ) بمجلة الدراسات الشرقية مترجماً للعربية في كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ( ١٩٤٠ ) ص ١٠١ وما بعدها .

ترجمت البحوث المنطقية إلى العربية على أى حال ، لأن المنطق كان ضرورياً لمساعدة أهل الجدل فى مناقشتهم الدينية وردّ شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الإسلام .

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا ببحوث أرسطو المنطقية تأثراً ملحوظاً إلا أن من بينهم من كان له استقلاله فى تفكيره المنطقى ، وليس أدلّ على هذا من قول ابن سينا فى مقدمة « منطق المشرقيين » : « لا نلتفت فيه لفئت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف . . . » ويقول إنه مع اعتزازه بمنطق المشائين « أكملنا ما أرادوه وقصّروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه . . . الخ » (١) .

وقد كان لبعض مفكرى الإسلام موقف إزاء هذا المنطق الأرسطاطاليسى ، يشهد بهذا كتاب « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » لابن تيمية ، وكتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطى ، وسرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكرى الإسلام على هذا المنطق حتى أفتى بعض المتزمتين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه !

وقد أشرنا فى مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها ، وأحيا المشكلة الإسكندر الأفروديسى حين تولى الدفاع عن رأى أستاذه ، وأخذ المناطقة بعده يشيرون هذا الإشكال حين تردد صداه فى العالم العربى ، ولخص « التهانوى » (٢) الخلاف الذى أثاره فى هذا المشتغلون بالمنطق من الإسلاميين فقال :

اختلفوا فى أن المنطق من العلم أم لا ، فمن قائل إنه ليس بعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ، ومن قائل إنه آلة للعلوم الفلسفية ، ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها فى آن واحد . . . إلى آخر ما يرويه التهانوى .

( ١ ) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٢ و ٣ .

( ٢ ) انظر التهانوى : كشف إصلاحات الفنون .

ومن ذلك ما نراه عند الإسلاميين ، فالفارابي يشير في « الثمرة المرضية » إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ، ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تُستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام<sup>(١)</sup> ، ويصرح الغزالي بأن المنطق كالميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران ، ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان<sup>(٢)</sup> ، أما إخوان الصفا فقد اعتبروه - في الرسالة الأولى - جزءاً من الفلسفة<sup>(٣)</sup> : ثم عادوا في الرسالة العاشرة فاعتبروه آلة لها<sup>(٤)</sup> ! ويعرض ابن سينا لمعالجة هذه المشكلة فيصرح في منطق المشرقيين بأنه آلة إذ يقول : العلم الذي يُطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق<sup>(٥)</sup> ، ولكنه يعود فيتناوله في فصل طويل في مدخله ( في الشفاء ) وينتهي إلى أنه جزء من الفلسفة وآلة لها معاً ، ثم يعلن أن « المشاجرات التي تجرى في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول ، أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين ، فإن كل واحد منهما يعنى بالفلسفة معنى آخر ، وأما من الفضول فإن (الشغل) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدى نفعاً<sup>(٦)</sup> .

والواقع أن هذه الحيرة التي وقع فيها مفكرو الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يترأفون في نظرتهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه .

---

( ١ ) الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٤ .

( ٢ ) معيار العلم ( ١٩٢٧ ) ص ١٢ .

( ٣ ) إخوان الصفا في الرسالة الأولى ج ١ ص ٢٣ .

( ٤ ) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٢ - ٣١٣ .

( ٥ ) ابن سينا : منطق المشرقيين ص ٥ طبعة السلفية ( ١٩١٠ ) .

( ٦ ) ابن سينا : المدخل ( السالف الذكر ص ١٢ - ١٦ . وقارن المقدمة

ص ٥٢ وما بعدها ) .

### تقور المرتضين من المنطق :

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة - ولا سيما اليونانية - واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحاً وتعليقاً - كما سنعرف في الباب التالي - ولكن المرتضين منهم - من أهل السنة خاصة - قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من جراء علوم الأوائل ، وحاربوا المنطق « اليوناني » في غير رفق ولا هوادة ، لأن طرق الفلسفة الأرسطاطاليسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية ، ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن « من تمنطق تزندق » ! . ومن معسكرات المتكلمين - معتزلة كانوا أو أشاعرة - صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للنوذجي وغيره - واتهم إخوان الصفا - في الجزء الرابع من رسائلهم - المعتزلة - وفي اتهامهم بعض الغلو - بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعات كفراً وزندقة - وإن كان هذا لا ينفي القول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق ، وأنهم انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية .

وكذلك الحال في الغرب الإسلامي ، أمر المنصور بن أبي عامر - بعد موت الخليفة سنة ٣٦٧ هـ - بإحراق كتب المنطق والنجوم ، بينما أئيد المنطق من أهل السنة بعض المتحمسين من أمثال ابن حزم ، ولعل من آثار هذه الحملات التي عاناها المنطق أن أخفى الغزالي اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة ، فجعل كتبه « معيار العلم » و « محك النظر » و « القسطاس » وعرض له في مقدمة « المستصفى » ومقدمة « مقاصد الفلاسفة » وأبان عن منفعته لوجوه البحث الديني كما فعل ابن حزم وإن كان - الغزالي - قد يرم به في « محك النظر » وحذر في « المنقذ » من التسرع في الوقوع في الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق !

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد الغزالي ، فأمر الحاجب المنصور الذى اغتصب ملك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقرباً وولنى للمتزمين من رجاء الدين ! وتجلى نفور المتأخرين من المتزمين من الفلسفة والمنطق فى فتوى ابن الصلاح الشهرزورى المتوفى سنة ٦٤٣ هـ وقد أفتى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق ! وفيها يقول : « وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس تعليمه وتعلّمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين . . . » !! بل لعله نجّز « الغزالي » حين قال فى هذه الفتوى : « وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشرة والرقاعات المستحدثة . . . إلى آخر فتواه <sup>(١)</sup> » .

وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكرى الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق ، بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم ! قال « ابن خلدون » المتوفى عام ٨٠٨ هـ — ١٤٠٦ م « إن كثيراً من فحول النظر فى الخليفة يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معنى ، وبسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيُقتضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعى » وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالي وغيرهما ، ولكن مزاولة المنطق تقتضى الحذر من الخطأ فى دلالة الألفاظ على المعانى ثم معرفة القوانين فى ترتيب المعانى وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ، ولهذا نصّح ابن خلدون كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك فى الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلاً له : اخلص إلى فضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك

(١) انظر كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١١٠ — ١١١

فيه للغوص على مرامك منه ... » حتى تشرق أنوار الفتح من الله (١) ..

على أن هذه الحملات لم تمنع من وجود أنصار للمنطق حتى بين خصوم الفلسفة — كالغزالي — الذي كان يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه ، وأباح الاشتغال به لأن « المنطقيات » لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا (٢) وكذلك تاج الدين السبكي الشافعي — المتوفى سنة ٧٥٦ — الذي خاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مزجوا كلامهم بالفلسفة ، ووافق في كتاب « مفيد النعم ومبيد النقم » على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشايخنا — فيما يقول — بتحريم الاشتغال بالفلسفة ! ومع ذلك رأى لإباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه !

بل لعل علوم القدماء — فلسفية أو غير فلسفية — لم يجد علم منها من إقبال المسلمين وكلفهم بدراسته ما وجد المنطق اليوناني ، وما نراه في العربية من سيل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أعدل شاهد على ما نقول ، وشيوع هذه المصنفات في لغة العرب قد أغنانا عن تلخيص الأبحاث التي يتناولها في العادة علم المنطق ..

### المنطق عند المحدثين :

أما في الغرب فقد ذكرنا في الفصل الثاني من الباب الأول (٣) أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذي انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع في بيانه ، وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه ، فالتأجج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده ، وقد تكون — هذه النتائج — على

(١) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب في تعلم العلوم وطرق إفادته (ص ٤٩٠) ..

(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٩١ طبعة ثانية ١٩٣٤ ..

(٣) انظر ص ١٨١ وما بعدها من هذا الكتاب ..



غير اتفاق مع الواقع ، ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجذب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه متضمنة في مقدماته ، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجدى ولا يفيد .

جدّد المحدثون في إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم إلى مناهج أهمها : ( ١ ) وضع الاستقراء الذى يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات ، فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفترض صدقها مجرد افتراض ( ٢ ) الاستنباط الذى جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزلل في معرفتها ، ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته - كما عرفنا من قبل ( ٣ ) استحداث المنطق الوضعى الذى سنتحدث عنه بعد قليل .

واشتد اهتمام الباحثين بابتداع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل إلى القوانين العامة ، وانتهى هذا فعلاً بإضافة بحث جديد في المنطق سُمي بمناهج البحث العلمى Methodology وهو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم فيما يسمونه وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث في الفلسفة فضل ليكون في وضع أساس المنهج التجريبي الحديث ، وأشارنا إلى أن أظهر وجوه النقص في منهجه الاستقرائي أنه جعله طريقةً لبيان صور الظواهر لمعرفة الخواص الذاتية للأشياء ، فدخله عنصر ميتافيزيقي ساء التجريبيين بعده ، ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذا النقص ، واهتم « چون ستورت مل » خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبي على النحو الذى أسلفناه (١) .

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكارت فقد توسع فيه الذين أعقبوه من أمثال ليبنتز ، يتلخص المنهج في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التى يستخدمها في بحثه ، ثم يفترض عدة فروض ( مُسلّمات من بديهيات أو مصادرات ) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ، ويكون صوابها بالقياس إلى المقدمات التى افترض صحتها لا بالقياس إلى الواقع ، وقد أراد أصحابه

( ١ ) انظر ص ١٦٧ وما بعدها و ١٨٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

لإصلاح الاستدلال القياسى بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضى ، وجعل  
الثانى أساساً للأول ، وانتهت هذه النزعة بظهور المنطق الرياضى Logistic  
والرمزى Symbolic Logic أو الجبرى Algebra Logic أو الرياضى  
Mathematical Logic أو اللوغارتمى Algorithmic Logic <sup>(١)</sup> وإن لم  
تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق <sup>(٢)</sup> ، وأكبر ما يميزه أنه منهج جديد  
فعال فى المنطق الصورى .

وقد أريد بهذا الحد Logistic, Logistique قديماً فن الحساب أو الحساب  
العادى ، ثم أغفل هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزى ، وكان  
هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولى عام ١٩٠٤ International Congress  
of Philosophy واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى « إيتلسون » Itelson  
و « لالاند » Lalande و « كوتورا » Lous Couturat + ١٩١٤ كل منهما  
مستقلاً عن الآخر .

واتجه هذا المنطق الرياضى إلى التعبير عن النسب والروابط التى تقوم بين  
حدود القضايا برموز وإشارات توصلاً إلى الدقة التى تمتاز بها العلوم الرياضية .  
وظن دعاة هذا المنطق فى أول أمرهم أنه سيقضى على منطق القياس  
القديم ويأخذ مكانه ، ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسى  
ويتفادى ما فيه من نقص ، ونجح أتباعه فى محاولتهم إقامته لأن المنطق  
والرياضة يتفقان فى أنهما صوريان — مهمتهما وضع قوانين شكلية لعمليات  
فكرية ، وقد استُخدمت الرموز فى المنطق ، ومع أن ديكارت قد حوّل  
الهندسة إلى هندسة تحليلية حين طبق عليها الجبر ليخلص من غموض الألفاظ  
واضطراب العبارات ، فإنه ظل يستخدم الألفاظ والعبارات ، فحاول  
« ليبنتز » وغيره أن يتفادوا هذا النقص ، وكان « ليبنتز » واسع العلم

( ١ ) نسبة إلى الخوارزمى كما أشرنا من قبل .

( ٢ ) قيل إن المنطق الرمزى أو الرياضى قد بدأ على يد أفلاطون قديماً : انظر سارتون  
Sarton فى ترجمتنا العربية ج ٣ « أفلاطون والأكاديمية » فى كتاب تاريخ العلم .

بالرياضة شديد الإعجاب بها — كما كان أستاذه ديكارت — وحاول أن يطبقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومنطق ، ولم تنجح المحاولة إلا في المنطق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة .

ونزع « لينينز » إلى إيجاد لغة عامة باستخدام الرموز في التعبير عن الأفكار ، فتحول المناقشات إلى نوع من الحساب ينجينا من لبس الألفاظ ونموض العبارات ، فإن اللغة العادية غامضة مبهمه ، ولغة الشعوب المتمدينة قد تصلح في التعبير عن الحقائق المعقدة في صيغ موجزة ، ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً بسيطاً واضحاً ، وإذن فالرموز ضرورية في القياس الدقة من ناحية ، والتجريد الذي يُسلم إلى التعميم من ناحية أخرى ، ومن هنا قيل إن « لينينز » هو أول مؤسس المنطق الرياضي وإن كان قد أخفق في تحقيق الكثير من الآمال التي طافت برأسه .

وأهم شروط الرمز المنطقي أن يكون وجيزاً Concise على قدر الإمكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ، ولكي يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلية mechanical يَقلِّل فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن ، والرموز التي تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل إلى نهايته ، فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التي تستخدم في العمليات العقلية ، بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من مادتها ، وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته ، وهذا هو عرض المنطق وغايته .

وتعاقب الباحثون في هذا المجال الجديد كل يساهم في تراته بنصيب ، ولسنا بصدد استقصاء جهودهم أو الإطالة في عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد ، وحسبنا أن نشير إلى « جورج بول + ١٨٦٤ G. Boole المؤسس الثاني للمنطق الرياضي ، وأول من وضع اللوغاريتم المنطقي Logical algorithm في أوربا<sup>(١)</sup> في كتابه «بحث في قوانين الفكر An Investigatio n of the Laws of الفكر

(١) إذ سبقه إلى ذلك الخوارزمي ومفكرى العرب كما عرفنا من قبل .

Thought 1851 فَعُرِفَتْ في المنطق الرياضى العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سُمِّيَ هذا المنطق بالجبر المنطقي<sup>(١)</sup> ، وتلاه « چيثونز » J. Venn الذى رد العمليات الرياضية إلى المنطق و « فن » C. S. Perice و « پيرس » و « شرويدر » E. Schroeder وكان لهؤلاء وغيرهم الفضل في التمهيد لإقامة المنطق الرياضى في شكله النهائى الذى أصبح له على يد أمثال « برترند رسل » B. Russell و « وايتهد » Whitehead اللذين وضعاً كتابهما القيم بأجزائه الثلاثة « مبادئ أو أصول الرياضه » Principia Methematica وضمّناه قواعد هذا العلم الجديد ، وردّاً فيه أصول الرياضه إلى مبادئ منطقية أساسية ، وأرجعاً مبادئ المنطق إلى عدة فروض تستنبط منها جميع أصول المنطق والرياضه معاً<sup>(٢)</sup> ، وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضى في صورته الراهنة .

### المنطق الوضعى :

أشرنا في حديثنا عن محاولات المحدثين في المنطق إلى أن بعضهم قد استحدث منطقاً وضعياً لا يعنى بما ينبغى أن يكون عليه التفكير السليم ، ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمى والعلوم المعيارية ومنها المنطق ، وكان المنطق التقليدى يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها ، أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل ، أما المنطق الوضعى المعاصر فهو الفلسفة نفسها ، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هى مجرد تحليل منطقى للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها ، وليس وراء هذا التحليل شيء .

( ١ ) كان جورج بول أستاذاً للرياضه في Queen's College, Cork ولكنه اشتهر بأنه منشئ جبر منطق القرن التاسع مشر ، وكتابه Mathematical Analysis of Logic ظهر عام ١٨٤٧ أما كتابه المذكور في نص حديثنا فقد ظهر كاملاً عام ١٨٥٤ .

( ٢ ) وضع رسل كتاباً أخرى مثل « مبادئ الرياضه » Principles of Mathematics ومقدمة الفلسفة الرياضيه Intr. to the Mathematical Philos.

يمكن أن نسميه فلسفة ، إذ أن الفلسفة التقليدية — الميتافيزيقية — قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية ، ومعنى هذا أن المنطق التقليدى الذى كان منهجاً للبحث فى موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة التحليل قضايا العلوم ، ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص .

وقد كان المنطق التقليدى يصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب ، أما هذا المنطق الوضعى فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها ، هى شبه قضايا pseudo propositions لأنها لا يمكن التحقق منها بالحس ، ومن ثم كانت « غير ذات معنى » لا صادقة ولا كاذبة ، وكان لهذا خطره فى استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث ، واستبعدت بالتالى كل الألفاظ والعبارات التى لا ترتد إلى الحس ، وبذلك اختفى جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن اختباره بالحس ، وأصبح مفهوم الشيء قائماً فى صفاته الحسية ، واقتقد « الاسم الكلى » مفهومه الذى يميزه من أفرادهِ . . . إلى آخر هذا الذى كان له خطره الملحوظ فى البحث الفلسفى كله<sup>(١)</sup> ، ولعل فى دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مناسبات ، ما يكفى لفهم هذا المنطق الوضعى بوجه عام .

وإذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدى للمنطق ، استطعنا أن نقول إن المحدثين قد عرفوا إلى جانب المنطق الصورى والمنطق الاستقرائى والمنطق الوضعى أنواعاً أخرى كالمنطق الإپستمولوجى الذى يبحث فى مادة المعرفة عامة من حيث علاقتها بالمسائل المنطقية ، وإلى « كانط » Kant يرجع الفصل فى عزل أبحاث المنطق عن نظرية المعرفة ، كما عرف المحدثون المنطق السيكلولوجى الذى يعتبر أهله المنطق جزءاً من علم النفس لأن التفكير السليم — وهو موضوع المنطق — ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية<sup>(٢)</sup> .

( ١ ) انظر مثلاً ص ٦٢ وما بعدها من هذا الكتاب .

( ٢ ) Cf. Külpe, p. 42 - 6.

وإدخال المنطق في دائرة البحث السيكولوجي يتعارض مع اعتبار المنطق علماً معيارياً ، لأن علم النفس علم وضعي يبحث في الظواهر الوجدانية والعقلية كما هي بالفعل لا كما ينبغي أن تكون ، ولكن المنطق — كغيره من العلوم المعيارية كالجمال والأخلاق — قد غزته النزعة التجريبية فرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها ، وذهبوا إلى القول بأنه علم وضعي مهمته أن يصف التفكير العلمي ويفسره كما هو في الواقع لا كما ينبغي أن يكون .

### وجه الحاجة إلى المنطق :

بقي أن نعقب بكلمة في الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون عسى أن يتضح وجه الحاجة إليه :

إن المعرفة التلقائية التي تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تقود إلى الزلل ، ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شتاتها قوانين عامة ، وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ، ولكن هذا ليس دليلاً على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى في المسائل المعقدة ، وقد صرح « ابن سينا » بما يشبه ذلك فرأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كريمة من غير رام ، والقول بالاعتصار عليها يُفضي إلى إلغاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفي تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الإنسان لنفسه ... (١) .

هذا إلى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الإبانة عن مواضع الخطأ وأسبابه ، ولكنه يضع القوانين العامة التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها ، وقول القائلين إن الناس يستخدمون المنطق في أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق ، يُذكرنا بالسيد چوردان — في إحدى مسرحيات « مولير » —

---

(١) ابن سينا : المدخل ص ١٩ .

حين استكتب أديباً خطاباً غرامياً يرسله إلى صديقة له وسأله الأديب إن كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً ، والتبس الأمر على چوردان — وكان أديباً — فسأله عن معنى النثر ! فلما عرفه عجب لأنه قضى من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك !

وقد رد الفارابي على الذين زعموا أن التدرب على الكلام والجلد والهندسة فيه غناء عن المنطق فقال : إن من يقول هذا كمن يزعم أن التدرب على استظهار الأشعار والخطب والإكثار من روايتها يُغني في تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ، ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه كل إنسان ، إذ قد يوجد من الناس في زمن ما رجل « كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً » من غير أن يكون قد علّم شيئاً من قوانين المنطق « كقول من يزعم أن النحو فضل لا يحتاج إليه كل إنسان ، إذ قد يوجد بين الناس من لا يلحن أصلاً دون أن يكون قد تعلم شيئاً من قوانين النحو » (١).

وردّ الفارابي فيما يبدو ضعيف ، وأصدق منه قول ابن سينا إن الذوق السليم يغني عن العروض في قرض الشعر ، والفطرة البدوية قد تغني عن النحو العربي ، أما صناعة المنطق « فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والرؤية ، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله . . . » (٢) وفي الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى .

ويقول « چون ستورت مل » : لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيداً لا محالة ، ولو وُجدت القواعد التي تطابق كل عقل وتتلاءم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحاً ، لكان الذي يلتزم مراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها ، ومن المسكّم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين

(١) قارن الفارابي : إحصاء العلوم ص ٥٨ - ٦٢ .

(٢) ابن سينا في المصدر السالف ص ٢٠ .

المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قيل أن توضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام الكثيرين في الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها ! وقد أنجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطرهما قبل أن يُلَمَّسوا بقوانين الميكانيكا ، ولكن هناك حداً تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحقيق هذه المشروعات بغير الإلمام بقواعد الميكانيكا ، وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق ، وما من شك في أن في الدنيا من صفوة الناس من أوتي من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوانين المنطق ، وبنفس الطريقة التي كان ينتظر أن ينجز بها هذه الأعمال لو ألمَّ بهذه القوانين والتزم مراعاتها في أعماله ، ولكن جمهرة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشيء الذي يقومون بعمله ، أو أن تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية ، وفي تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها وأكثرها غموضاً ، كانت كل خطوة من خطواته يقابلها تقدم في أفكار المنطق وقوانينه وضعها الممتازون في التفكير ، سبقت تقدم العلم أو سارت معه جنباً إلى جنب ، وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعدد في حالة اضمحلال ونقص ، وإذا كانت العلوم التي يلوح أنها نضجت واكتملت لا تزال مثار جدل بين المفكرين ، فإن مردد هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعدد ، أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة<sup>(١)</sup> .

ويقول « جيفونز » في مقارنة يعقدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة ، إن التلميذ الذي يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها في حياته بعد ، ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يهلون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال ، فيكون على جهل بها مع أنها تتصل بتفكيره في كل ساعة ، واعتمد « جيفونز » على تجربته في التعليم ولاحظ في ضوءها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن المغالطات هو مران

( ١ ) J.S. Mill, Syetem of Logic. p. 6. ( الفقرة السادسة من المقدمة ) .



للعقل لا يقل في منفعته عن عمليات الجمع وحل المسائل في شتى فروع الرياضيات<sup>(١)</sup>.

ويقول « جيفونز » - في كتاب آخر<sup>(٢)</sup> - إنه لا ينكر أن العقل الممتاز له - من المنطق النظري الذي يترقى في الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية ، ولكن تجربته في التدريس وفي امتحانات الطلبة قد أقنعتة بقيمة المنطق ، وقد أكد هذا « دى مورجان »<sup>(٣)</sup> - + ١٨٧١ A. de Morgan - وهو رياضي ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرنات المنطقية كما يهتم الرياضيون بالتمرنات الرياضية<sup>(٤)</sup> . ولا يضير المنطق أن تكون منفعته العملية غير مباشرة ، فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يعين العقل على التعود على النقد وتحسس المغالطات .

هذه فكرة مجملة عن المنطق وتاريخه ، عقبنا بها على الحديث عن طبيعة الحق ومقاييسه ، على اعتبار أن المنطق يبحث في صواب التفكير وخطئه ، ويضع القوانين التي يُستَحَن بها صدق المعقولات حتى سمي بعلم الميزان .

---

( ١ ) Jevons, Elementary Lessons in Logic.

( ٢ ) Jevons, Studies in Deductive Logic ص ٩ .

( ٣ ) كان من أساطين الرياضة والمنطق بين الانجليز ، وكان أستاذاً للرياضة في College University بجامعة لندن ، وكتابه في « المنطق الصوري » Fromal Logic الذي ظهر عام ١٨٤٧ يتضمن أفكاراً في جبر المنطق تشبه أفكار « هورج بول » وإن كانت أقل منها دقة وإحكاماً .

( ٤ ) قارن : Welton and Monahan, Intr. to Logic ص ١٠ بوجه خاص .

## مصادر الفصل

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن  
الاطلاع على :

- Joseph, W.H., An Introduction to Logic  
Johnson, W.E., Logic  
Stebbing, S., A Modern Intr. to Logic  
Creighton. An Introductory Logic  
Bradly, F.H., Principles of Logic  
Cohen & Nagel, Introduction to Logic  
Port Royal Logic في نسخته الإنجليزية أو الفرنسية  
Ayer, A.J., Language, Truth & Logic  
Keynes, J.N, Formal Logic  
Lewis, C.I., A Survey of Symbolic Logic  
Lewis & G.H. Langford, Symbolic Logic (1932)  
Langer, S.K., An Introduction to Symbolic Logic (1937)  
Metk ed. of : R., A Hundred Years of British Philosophy,  
Part II, Ch. V, (Mathematical Logic). 1938.  
Quine W.V., (1) Mathematical Logic (1940) وفيه مجموعة كبيرة من المصادر  
(2) Elementary Logic (1941)  
Tarski, A, Intr. to Logic & to the Methodology of Deductive  
Sciences (1914).  
Logistic (in : Encyc. Brittanica)  
Kneale, W., (1) Boole & the Revival of Logic  
(2) Probability & Induction  
Venn, J., Symbolic Logic  
Churchman, C W., Elements of Logic & Formal Science  
Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le Monde Arabe  
(Paris 1934)  
Frank, Esquisse d'une histoire de la logique  
Goblot, Traité de Logique.  
Emmanuel Leroux, Le Pragmatisme Americain et Anglais,  
Paris 1922.

## الفصل الثالث

### الخير - وعلم الأخلاق

#### (١) الخير

طبيعة الخيرية ومقاييسها - مذهب الحدسيين : (١) المستوى كشيء خارج عن العقل - (٢) المستوى قائم في طبيعة العقل - مذهب الغائيين : (١) مذهب اللذة - (٢) مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي : (١) مذهب الطاقة الغيرى - (ب) مذهب الطاقة الأناني - (ج) مذهب الزهد والتنسك - تعقيب .

كان للبحث في الخير والمقاييس التي تُصطنع في التمييز بينه وبين الشر مكانه الملحوظ في التفكير البشرى منذ أقدم العصور ، واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين في تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها ، وتمشياً مع منهج البحث الذي اصطنعناه في معالجة القيم الثلاث نُجمل في هذا المقام أظهر المذاهب التي وضعت في طبيعة الخير ومقاييسه :

#### طبيعة الخيرية ومقاييسها :

عرف تاريخ التفكير الأخلاقي في فهم الخيرية وتحديد مقاييسها اتجاهين متباينين ، يتمثل أولهما في نظرية الحدسيين Intuition Theory ويبدو ثانيهما في نظرية الغائيين Teleological Theory .

فأما الحدسيون فيرون أن الخيرية تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان ، وتمشياً مع هذا الرأي يقولون إن المستوى Standard أو المقياس Criterion الذي تقاس به الخيرية ويُسمَّى به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال ، مطلق من قيود الزمان والمكان .

وأما الغائيون فيعكسون آية الاتجاه الحدسي ، إذ يقولون إن الخير والشر والحق والباطل مجرد أفكار اصطلاح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشونها والظروف التي تسود حياتهم ، ومن هنا اختلفت باختلاف الناس ، وخضعت لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية .

### مذهب الحرسيين :

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقياسها على النحو الذي أسلفناه ، ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم خارجاً عن طبيعة العقل ، وراه غيرهم قائماً بها ملازماً لها :

١ - المستوى كشئ خارج عن العقل :

ويتمثل الرأي الأول فيمن قالوا إن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير ، وأنه يقوم خارج العقل البشري مستقلاً عنه ، ويتفرع الاتجاه بدوره إلى صورتين :

تبدو أولاهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الإنسانية ذاتها ، وقد نهض بالدفاع عن هذا الرأي « كدويرث » + ١٦٨٨ R.Cudworth وغيره من أفلاطوني كيردج في القرن السابع عشر ، فأروا في معرض الرد على هوبز Hobbes الذي رد الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق ، أن الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية ، لأن في طبيعة الفعل الخير ما يجعله خيراً وليس في وسع الإنسان - ولا في وسع الله - أن يجعله شراً<sup>(١)</sup> !! وإلى ما يشبه هذا ذهب المعتزلة في الإسلام .

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسي الذي يعتبر المستوى الأخلاقي خارجاً عن طبيعة العقل البشري فتتمثل في رأى القائلين بأن الخيرية مردها

إلى الله ، والخير خير لأن الله أمر به ، ومن الخطأ أن يقال إن الله أمر به لأن طبيعته خير ، إلى هذا ذهب « چرسون + ١٣٣١ » L.B. Gerson و « دنز سكوت » + ١٣٠٨ Duns Scottus و « وليام أوكام » + ١٣٤٩ William Occam وغيرهم من متأخري علماء اللاهوت ، ناهضهم في هذا أكبر ممثلي الكنيسة في تلك العصور : « توما الأكويني » وأيد ما يشبه رأى كدويرث ، وإلى اتجاه رجال اللاهوت ذهب أهل السلف في الإسلام ، ومن ثم قالوا إن مقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله<sup>(١)</sup>

٢ - المستوى قائم في طبيعة العقل :

أما مذهب الحدسيين الذي يردّ مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشري فيتمثل في « عما نويل كانط » Kant ؛ يتفق مع غيره من الحدسيين في أن هذا المستوى ثابت لا يتغير عامٌ مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال ، ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم في ردّ هذا المستوى إلى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلاً عنه على النحو الذي أسلفناه ، إن مستوى القيم الأخلاقية عند « كانط » مرهون بإرادة الجنس البشري ، ويتمثل مذهبه في قوله في أمره المطلق Categorical Imperative : اعمل بحيث تستطيع أن تريد في نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً للناس جميعاً - وهذا قانون صوري لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف إلى غايات ينشد تحقيقها وهذا يصبح الواجب في مذهبه هو العمل بمقتضى قانون عام ، وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة - بالغا ما بلغ سموها - بل عن العقل العملي وحده ، والخيرية مرهونة بالباعث باعتباره مجرد تقدير عقلي لمبدأ الواجب ، وليس لنتائج الفعل فيها حساب<sup>(٢)</sup> .

(١) Lecky, Hist. of European Morals, vol II. : وكذلك Kulpe, cit., p. 208. وانظر ص ١٥١ - ٢ في كتابنا : الفلسفة الخلقية .

(٢) Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals, Eng. Trans. by J. H. Paton Sec. I. especially p. 86 ff. وانظر كتابنا السالف ص ٢١٩ - ٢٥٧ وقارن : Mackenzie, Manual of Ethics, Book II, ch. III.

اتفق الحدسيون في رد الحرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان ، وجعل المستوى الأخلاقي الذي يُميّز به الخير والشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يحد ، ولكنهم اختلفوا بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله ، أو جعله قائماً في طبيعة العقل البشري ، وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شرها مرهونة ببواعثها مستقلة عن نتائجها وآثارها - على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون بوجه خاص .

### مذهب الغائبين :

عكسوا آية الاتجاه الحدسي فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي ، وردوا إليها - لا إلى بواعث الأفعال - كل قيمة خلقية - فكانوا في هذا أشبه ما يكونون برجال القانون عند تقديرهم للمسئولية - وقد تجلّى الاتجاه الغائب في ثلاث صور نجملها فيما يلي :

#### ١ - مذهب المنفعة أو اللذة Hedonism :

جعل أتباعه المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها ، وفي طبيعة الذين أيّدوا هذا الاتجاه القورينائية والأبيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثاً<sup>(١)</sup> .

#### ٢ - مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism :

ويعيب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح تهافتة ، ويجعلون الغاية التي تُقاس بها خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد ، وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع ، فذهب اللذة معيب

(١) قارن كتابنا : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق القاهرة ١٩٥٣ .

لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قُوى الإنسان ، كالتماس العلم والتضحية في سبيل مبدأ وجب المرء لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير :  
ويتمثل هذا المذهب في صورتين :

( أ ) مذهب الطاقة الغيرى Altruistic energism :

ينظر أتباعه إلى قُوى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخير وبها يتميز الخير من الشر ، ينظرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية ، فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع ، فن واجبه أن يوجه نزعاته وقواه إلى خدمة الآخرين ، وقد أيدَ هذا الرأي أفلاطون وأرسطو قديماً ، وعاضده « پاولسن Paulsen في كتابه System of Ethics بل إن هذا هو اتجاه جمهرة الأخلاقيين قديماً وحديثاً .

( ب ) مذهب الطاقة الأناني Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الخيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام - أو مع اهتمام ضئيل - بالظروف الاجتماعية ، وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء - بقاء الأصلح - فالطبيعة تعمل عن طريق تأكيد الذات وإقرار النزعات الفردية ، وكذلك ينبغي أن يكون تصرف الإنسان ، وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الغيرية ، وغلبت الأثرة بواعث التضحية ، وأكبر ممثلي هذا الاتجاه حديثاً « فردريك نيتشه F. Nietzsche <sup>(١)</sup> .

مذهب الزهد والنفك Asceticism :

هو نظرية سلبية في تصور الخيرية ، تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس ، وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها ، وتنكر العلاقات والالتزمات

( ١ ) وقارن : Wright, What Neitycshe Taught. وانظر كتابنا السالف ص ٣١٢

وما بعدها .

الاجتماعية ، وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها ، وتبدو في معتقدات دينية — كالبودية — وعند مدارس فلسفية — كالكلبية والرواقية وغيرهما . وهكذا يتفق دعاة الغائية في الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقي في نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها ، فينشده صاحب اللذة في لذاته — الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعة فيما يقول أتباع المنفعة العامة — ويرفض المذهب الحيوى اعتبار اللذة وحدها مقياس الخيرية ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد ويُتَمِّمها إما عن طريق الأثرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية في سبيل الجماعة ، ويأمل الزهدة والنسك في تحقيق الخيرية بإنكار الذات الذى يعتبر خيراً في ذاته — فيما يقول الكلبية — أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسنى — فيما بعد — كما يقول أصحاب الزهد الدينى .

#### تمقيب :

هذا هو مجمل المذاهب التى وضعها فلاسفة الأخلاق في تصور الخيرية وتحديد مقاييسها ، وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخيرية تقوم في طبيعة الأفعال ، غموضه وبعده عن تجارب الحياة ، ومذهب اللذة — فردية أو اجتماعية — يشينه أن من اللذات ما يُعتبر شراً ومن الآلام ما يُعتبر خيراً ، بالإضافة إلى أن في اللذة الفردية إغفالا لمصالح المجموع ، أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفردية ، ويحرم الإنسان لذاته الحياة المباحة بغير موجب ، ولعل مذهب الغيرية أدنى المذاهب إلى الصوب ، لأن الأخلاق إنما تنشأ حين يصطرع العقل مع الهوى ، ويتنازع الواجب مع الشهوة ، وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

على أن الغيرية في رأينا لا تقتضى في كل الحالات أن ينسى الإنسان مطالب ذاته ، أو يجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول الصوفية ! أو أن



يطرح عنه لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم بين جوانحه ، فإن العواطف لا تتنافى في كل الحالات مع نداء الواجب أو صوت العقل ؛ لقد أثبتت الدراسات السيكولوجية الحديثة أن الميول الفطرية ( الغرائز ) جزء من الطبيعة البشرية ، وأنها وجدت لحفظ حياة الفرد وبقاء النوع معاً ، ومن الضلال أن يحارب الإنسان طبيعته ويجاهد لإبادة الأداة التي تساعد على حفظ حياته وبقاء نوعه ، إن ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة اللذات الشاذة والعواطف الشاردة والميول الجاحمة ، أما المباح من هذه اللذات والعواطف فمحاربتها ضلال مبين ، ومن هنا كان شذوذ النزعة الصوفية المتطرفة التي أوجبت الغلو في إنكار الذات وإغفال مطالب النفس وحاجات الجسم ، وما أعظم سماحة الدين الإسلامي حين يقرر الجمع بين الدين والدنيا . « . . . قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ، قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ . . . »<sup>(١)</sup>

والواقع أن في الاتجاه الحدسي والاتجاه الغائي السالفي الذكر بمختلف صورهما عناصر حق وعناصر ضلال ، فالاتجاه الحدسي يجعل مستوى الخيرية مستقلاً عن تجارب الحياة ومطالبها ، وهذا حسن من حيث المبدأ ، والاتجاه الغائي يربط بين الخيرية وشئون الحياة العملية فييسر البحث العلمي في الأخلاق ، ولكن كلا الاتجاهين على حدة غير مقبول ، فالأول يترك فكرة الخيرية بعيدة عن الأذهان جافة مجردة في التصور ، بينما يسلب الاتجاه الغائي الأخلاقية سلطتها المطلقة<sup>(٢)</sup> :

( ١ ) انظر رأينا في هذا مفصلاً في الفصل الذي اختتمنا به كتابنا : الفلسفة الخلقية ، عن « المثالية المعدلة » ص ٣٤٣ - ٦٤ .

( ٢ ) انظر في هذه المذاهب G. Cunningham, Problems of Philosophy (فصل=

هذه إلمامة خاطفة مجملة عن مذاهب الأخلاقيين في طبيعة الخيرية ومقاييسها والخير موضوع دراسة علم الأخلاق ، فمن المفيد أن نعقب على هذا بكلمة تُتلقى بعض الضوء على المشكلة الأخلاقية كما يتصورها العقليون في وضعها التقليدي ، وكما يريدونها المحدثون من الوضعيين ، توطئةً للتعقيب بكلمة عن قيمة هذا النوع من الدراسة .

---

= ٢٣ ص ٣٧٠ وما بعدها ) وقد نصح الذين يريدون التوسع بقراءة :

Everett, Moral Values, ch. II—VI.

Dewey and Tufts, Ethics, Part II. especially ch. XII—XVIII,

Palmer, The Nature of Goodness.

Paulsen, System of Ethics (book II, ch. II and VI.)

Wright, Self - realization (especially Part II)

## (ب) علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق - معناه التقليدي - مجاله عند الوضعيين - موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ومناقشته - صلته بالحياة العملية - قيمة المبادئ الخلقية .

### تمهيد في علم الأخلاق :

لا يزال هذا العلم - في موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه - مثاراً للخلاف بين الباحثين ، وتيسيراً للفهم نحصر وجوه الخلاف في هذه المجالات في خصائص اتجاهين واضحين المعالم ، هما اتجاه الحدسيين واتجاه التجريبيين في شتى مذاهبهما ، وقبل الخوض في موقف هذين المعسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها ، نتمهد بكلمة موجزة قد تضيء للقارئ بعض ما غمض من مجالات هذا العلم :

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه ، لأن طبيعته وعلاقاته بغيره من العلوم مثار للخلاف بين العلماء في شتى المدارس ، وتصورها مشوبٌ بالإلهام عند المتعلمين بوجه عام ، وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين المشتغلين به ، فمن ذلك موقفهم من ماهية الخير والباعث على الفعل الإرادي والغاية التي تهدف الأخلاق إلى تحقيقها ... هذا إلى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان تطوراً يجعل موضوعه مثاراً للخلاف ، يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها في تصور المحدثين لفلسفة الأخلاق ، بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم موضوعاً وغايةً ومنهجاً - كما سنعرف بعد قليل .

وإذا استثنينا « ما بعد الطبيعة » جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر في مشكله ،

وحسبك شاهداً على هذا أن تستعرض مذاهبه في مصدر القوانين الخلقية أو غاية السلوك الأخلاقي أو البواعث على الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ، ومردّ الخلاف فيما يظن التجريبيون هو اختلاف الناس — في كل زمان ومكان — في فهمهم للمثل الأخلاقي الأعلى ، وفي نظرتهم للأفعال الخلقية واختلافهم في تقديرها والحكم على خيريتها أو شريتها ؛ ولكن الحدسيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون في « تطبيقات المبادئ العامة » على الحالات الجزئية ، أما هذه المبادئ أو القوانين الخلقية العامة « الكلية الصورية » فإنها موضع اتفاق بين الناس في كل زمان ومكان ، وسنعود إلى بيان هذا بعد قليل .

فلنتحدث عن أصل هذا العلم — في اشتقاقه اللغوي — توطئةً لمعرفة مجاله التقليدي الذي اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ، ثم نعقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المؤلف :

إن اشتقاق اللفظ Ethics مضلل بعض التضليل ، إذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق Character متميزاً عن العقل ، ولكن خصائص الخلق — التي نسميها فضائل وورذائل — لا تكون إلا عنصراً من عناصر البحث الذي كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه ، إذ يرى أرسطو — وهو رأى الفلسفة الإغريقية بوجه عام ، ونفس الرأى الذى شاع الأخذ به فيما بعد — أن موضوع البحث الخلقى الرئيسى يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الإنسان — أى كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه عن تعقل ، لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته (١) .

---

(١) قارن الباب الأول من كتاب H. Sidgwick, Outline of the History of

Ethics في ترجمتنا العربية « المجلد في تاريخ علم الأخلاق » ص ٦٥ - ٦ .

وقيل إن الأصل في هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يوناني يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ، ويتصل هذا الخلق بالعادات ( الفردية ) habits والعرف ( الجماعي ) custom ومثل هذا يمكن أن يقال في لفظ الفلسفة الخلقية Moral Philosophy الذى يعنى ما يعنيه علم الأخلاق ، فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتيني mores بمعنى عادات أو عرف ، ومن أجل هذا قيل إنه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم ، أو بعبارة أخرى يعرض للدراسة خلقهم ويعالج النظر في المبادئ التى يتصرفون طبقاً لها ، كما يتناول بالبحث صواب هذه المبادئ أو خطأها وخيريتها أو شرورها ؛ أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به مسابرة لقاعدة ما — لأن لفظ right ( مستقيم أو صواب ) مستمد من اللفظ اللاتيني rectus بمعنى Straight وهذا نفسه هو معناه فى اليونانية .

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به نزوعه إلى تحقيق غاية end أو مثلاً أعلى ideal لأن لفظ good فى الإنجليزية ( الخير ) يتصل باللفظ الألماني gul وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً ، فالأدوية مثلاً تكون طيبة good متى حققت غايتها فى علاج مريض ، وهذا المعنى لا يعنى الأخلاق كثيراً ولا قليلاً ، فعلم الأخلاق يُعنى بالخير حين يُستخدم غايةً فى ذاته — لا كوسيلة لتحقيق غاية ، وهذا هو الخير الأسمى summum Bonum ( أى Supreme or highest or ultimate good وهو غاية الإنسان القصوى .

#### معناه التقليدى :

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق — فى معناه التقليدى — وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنسانى ، لأنه يضع القواعد التى تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها ، ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى

التي لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها ، وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتل وجود غايات قصوى ، لأن الناس يقصدون في العادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى ، فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يلتبس السلطة أو يتطلع إلى الشهرة ، ومنهم من يجد خيره الأسمى في حب الآخرين وخدمتهم ، ومنهم من يجده في الموت كراحة أبدية . . . الخ وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ، ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذي لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ، ومن المؤكد أن في الحياة الإنسانية مثلاً أعلى ينبغي أن يسير السلوك بمقتضاه ، ومستوى Standard أو مقياس Criterion للحكم يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ، ولا عبرة بعد هذا باختلاف القائلين بهذا المثال أو ذاك في فهمهم لطبيعته وتصوّره لماهيته<sup>(١)</sup> .

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تكمل صاحبها وتزيد من إنسانيته ، ومن هنا قيل إن علم الأخلاق - في نظر الحدسيين والعقليين - يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني ، ولا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء بمحض إرادتهم ووحى تفكيرهم ، يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث إنه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتنق ديناً بعينه أو جنسية بذاتها ، بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يضعه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدّها زمان ولا مكان<sup>(٢)</sup> .

(١) انظر 1-4 p. J. Mackenzie, Manual of Ethics, 3rd ed. وقارن: Muirhead, Elements of Ethics p. 95 وكذلك الفصل الثالث من H. Spencer, Data of Ethics (٢) لدراسة طبيعة علم الأخلاق ينظر إلى جانب ما ذكرنا من مصادر : مقدمة Dewey, Outline of Ethics وكذلك الفصل الأول من الكتاب الأول في كتاب : H. Sidgwick, Methods of Ethics.

ومن هذا - الذى يقرره الحدسيون ومنهم العقليون من الأخلاقيين - نرى أن علم الأخلاق - فى التصور التقليدى له - علم معيارى normative وليس وضعياً positive أى يبحث فيما ينبغى أن يكون وليس فيما هو كائن ، واهتمامه بغاية قصوى أو مثـل أعلى أو مستوى للحكم هو الذى يميزه من غيره من العلوم الوضعية ( الطبيعية ) التى تدرس موضوعاتها كما هى فى الواقع لا كما ينبغى أن تكون (١) .

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق « بحثاً فى قواعد السلوك » أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تُستخدم أساساً لكل القواعد العملية التى يتطلبها سلوكنا الشخصى وتقتضيها سيرتنا العملية ، وتصرفاتنا إنما تسير بمقتضى القواعد العامة التى يضعها فلاسفة الأخلاق (٢) .

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس ، كل منهما فيما يدخل فى نطاق موضوعه ، وإذا كان السلوك الذى تُعنى فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطاً بأنه يصدر عن عقل دراك يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه ، وإرادة حرة بريئة من كل قهر أو إكراه - مادياً كان أو أدبياً - فذلك لأن التبعية الخلقية Moral responsibility لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار ؛ وهذا التحديد للسلوك الذى تدرسه الأخلاق يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية - بمعناها

( ١ ) يشارك علم الأخلاق فى معياريته علم المنطق وعلم الجال - على ما ذكرنا من قبل - بل تشاركه فى معياريته طائفة من العلوم غير الفلسفية تضع قواعد rules أو قوانين Laws - أى تحاول أن تحدد مستوى أو مثالا أعلى ، ومن هذه العلوم علم الطب الذى يضع القواعد التى تلزم مراعاتها لحفظ الصحة أو انقضاء المرض وعلاجه ، وعلم النحت الذى يضع القواعد التى تكفل للمنشآت أن تكون ثابتة مريحة جميلة ، وعلم الملاحة الذى يضع المبادئ التى تقتضيها قيادة السفن ، وعلم البيان الذى يضع القواعد التى تجعل الأسلوب جميلاً رصيناً - ولكن هذه العلوم عملية أكثر منها نظرية معيارية لأنها تعنى بتحديد الطرق التى تؤدى إلى تحقيق غايات أكثر مما تعنى برسم المثل الأعلى أو الغاية القصوى . فظر Mackenzie, op. cit. p. 5 - 9 .

( ٢ ) Abel Rey, Leçons de Philosophie ج ٢ ف ١٢ ص ٢٢٨ بصفة خاصة .

التقليدى - سلوك القاصرين والمعتوهين ومن إليهم من ناقصى العقل أو معطلى الإرادة ، ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً عن غير قصد مُروى أو ينشأ عن إكراه لا سبيل إلى تلافيه - وإن كانت الأخلاق تحاسب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ، ولا تغنى من الملامة العاقل الذى يأتى شراً فى فترة يغفى فيها وعيه ، فتحاسبه متى كان فى وسعه أن يتفادى فى يقظته إتيان هذا الشر فى غفلته (١) .

ولما كان العقليون يعتبرون الخير « ضرورة عقلية » ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس intuition كما تدرك البديهيات الرياضية - وهى عند القائلين بها واضحة بذاتها وصادقة بالضرورة ، ومن ثم كانت فى غير حاجة إلى برهان أو تأييد - كان طبيعياً أن يصطنع العقليون منهج الاستنباط العقلى فى البحث الخلقى ، ويقتضى هذا المنهج البدء بافتراض « مُسَلِّمات » Postulates تُستنبط منها قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد .

حسبنا هذا بياناً لفلسفة الأخلاق فى التصور التقليدى عند العقليين ، ولنعقب على اتجاههم الموضوعى بكلمة عن موقف التجريبيين والوضعيين من هذا التصور ، وبيان نظرهم إلى علم الأخلاق :

### مُجَالُهُ عِنْدَ الْوَضَعِيِّين :

إذا كانت مذاهب الموضوعيين objectivism قد اتجهت بالأخلاق إلى إقامة مُثُلٍ عليها للسلوك الإنسانى بما هو كذلك ، ودراسة الخير الأقصى الذى يعتبر غاية ليس بعدها غاية ، فإن مذاهب الذاتيين Subjectivism بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون فى زمن معين ومكان محدد ، ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من

---

(١) كالمعاصى التى يمكن أن يأتيا الإنسان فى حالات السبات الانتقال Somnambulism أو التنويم المغناطيسى Hypnotism أو السكر المفرط أو نحوه .



مجال القيم الأخلاقية ، وردت المثل العليا إلى التجربة ، واعتبرت الخير والشر مجرد استحسان أو استهجان لعمل ما ، مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل من نفع أو ضرر ، ومن لذة أو ألم ، ومن هنا اهتم هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلقية ، وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى ، فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث مرت بالإنسان أثناء طفولته الباكرة ، وغاصت إلى اللاشعور عن طريق الكبت repression واختفت تفادياً للألم الناجم عن ذكرها ، وأرجعوها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلقية والاجتماعية التي تلقاها المرء إبان طفولته ، ومن هذه المكونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير .

أما علماء الأنثروبولوجيا فقد اعتبروا الأحكام الخلقية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ، ومرجع الأمر إلى التجربة التي علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسميناها خيراً ، وبعضها الآخر يفرض على مضار فاعتبرناها شراً ، وفي ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أوامر الكف والتحريم التي يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق ! وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار .

وانتهى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة ، واستبعدوا الخير « الأقصى » من مجال البحث الخلقى لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح ولد في زمن معين ونشأ في بيئة معينة . . . إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون<sup>(١)</sup> .

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق ( وغيره من العلوم الفلسفية ) ظهور نظرية النسبية التي نادى بها « أينشتاين » + ١٩٥٥ فاعتبر الخير أو الشر نسبياً يتوقف على زمانه ومكانه ، وأصبح من المؤلفين في نظر أتباع هذا الاتجاه

(١) قارن : C. Joad, Philosophy, 1944 Ch. V (Ethical Philosophy

علا سيما ص ١١٩ إلى ١٢٦ ) .

أن يعتبر الفعل الإنسانى خيراً في مكان وشرّاً في مكان آخر: : ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره خيراً مطلقاً.

وقد أشرنا قبل هذا<sup>(١)</sup> إلى أن تقويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم الهزيلة البالية ، ولكنها كثيراً ما ترد الناس إلى الفوضى والتحلل ، وتقوّض المثل التي تمكنت من نفوسهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان في حياتهم .

هكذا رفض التجريبيون الذاتيون — من نفعيين ووضعيين — اعتبار الخير « ضرورة عقلية » كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس — كما تدرك الأوليات الرياضية ، لأنهم يرفضون القول بوجود علم — مع استثناء العلوم الرياضية — لا يُستمد من التجربة ولا يُستقى من منابعها ، وقالوا إن الخير مجرد اصطلاح تعارف على معناه الناس في زمان معين ومكان محدد ، وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً أو مكاناً ، بل يتغير بتغير مستوى الفهم والتفكير عند الناس ؛ وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم للأخلاق يكون معيارياً — يبحث فيما ينبغي أن يكون — لأن العلم عندهم وضعي دواماً — لأنه بحثٌ فيما هو كائن وليس فيما نشتهي ونتمنى ؛ وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في السلوك الإنسانى بما هو كذلك ، إلى بحث في سلوك الإنسان الذى يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان محدد ، وتحولت غايته من وضع مُثلٍ عُلّيا يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، إلى وصفٍ لسلوك الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذى يعبر عما ينبغي أن يكون ، وتحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطى إلى منهج استقرائى ، فيصطنع علم الأخلاق الملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلى من مناهج بحثه ، أما فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدية — عند العقليين — فهى في نظر الوضعيين

---

(١) انظر ما قلناه عند الحديث على التوحيد بين الحق والخير ص ٣٨٧ من هذا الكتاب .

بحثٌ ميتافيزيقي وليس بحثاً علمياً ، وهو بحثٌ لا ينتهى بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التى يعرض لها ، بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم فلسفيةً ميتافيزيقيةً ، وليست علمية تنتهى إلى رأى تتلاقى عنده وجهات النظر .

والاتجاه التجريبي في الأخلاق يمكن أن ينتهى إلى قواعد خاصة تصلح لكل ظرف علمى مناسب ، أو يمكن أن ينتهى إلى توجيهات عملية نافعة في ترقية حال الفرد والجماعة معاً ، ودراسة الأخلاق عند أتباع هذا الاتجاه الوضعى تقوم على دراسة موضوعية objective وليست ذاتية Subjective ، وتعالج الأخلاق فيه بنفس المنهج - التجريبي - الذى تعالج به الظواهر الطبيعية المادية ، « وليس ثمة عقبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلقى ، وتمنع من اندماج أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلى للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء خاضعة لقوانين ثابتة ، وليس علم الاجتماع - وعلم الأخلاق فرع منه - إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث » فيما يقول « ليفى بريل » Lévy-Bruhl (١) .

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق - فيما رأى إمام الوضعيين أوجيست كونت - مميزات العلم الوضعى ، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال ، وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغى أن يكون ، ثم هى أخلاق نسبية ، فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال « كانط » إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوى ، وهى تضيء الطريق إلى التقدم الإنسانى الذى ينبغى أن تهدف إليه جهود البشرية ، ويكون هذا بتغليب المودة على بواعث الأنانية ، ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية .

(١) انظر في تفصيل رأى « ليفى بريل » والمدرسة الاجتماعية الفرنسية بوجه عام (وهو

يعبر عن الاتجاه الوضعى ) كتابنا : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ص ٢٦١ - ٢٨٤ .

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين ، فلم يصبح بحثاً يهدف إلى وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو كذلك ، بل أصبح على يدهم صناعة technique أو فناً عملياً يقيم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات ، أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير ، وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب ، فهو فن عملي محض ، ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستقيها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وكذلك فن الأخلاق من حيث إنه يستمد مبادئه النظرية من علم النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة .

وهذا الاتجاه التجريبي في الأخلاق قد أكدته الوضعية Positivism التي دعا إليها إمام المذهب الوضعي أوجيست كونت + ١٨٥٧ August Comte وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية في الأخلاق المدرسية الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها « دوركايم » + ١٩١٧ Durkheim وليثي برول + ١٩٣٩ وروه Rau<sup>(١)</sup> .

وأكد الاتجاه الوضعي في الفلسفة بوجه عام أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة Logical Positivism في النمسا وإنجلترا وأمريكا ، وانتهت نظرهم باستبعاد الأخلاق — والعلوم المعيارية عامة — من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل الصدق أو الكذب ، لأنها أوامر في صيغة مضللة — فيما يرى كارنپ<sup>(٢)</sup> Carnap أو تعبير عن عواطف وتغنيات — فيما يقول آير<sup>(٣)</sup> Ayer — وسنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل<sup>(٤)</sup> .

(١) انظر خاصة Abel Rey في المصدر السالف ص ٢٤٦ بوجه خاص .

(٢) ناهضتها في فرنسا مدرسة من العقليين من أظهر أتباعها « جويو » Gayau

و « فوييه » Fouillée و « كوتيرون » Cauteron و « بيلو » G. Belot .

(٣) Carnap, Philos. and Logical Syntax p. 24 .

(٤) Ayer, Language, Truth and Logic 1949 p. 102 - 103 .

وقد اتصلت الأخلاق منذ الماضى السحيق حتى القرن الماضى بالمشاكل اللاهوتية ( الدينية ) والميتافيزيقية ، وتَجَلَّتْ هذا الاتصال فى استنادها إلى المذاهب متى انتهت إليها المفكرون بضد ماهية الإنسان ومصيره المحتوم ، فأدى هذا باتباع الوضعية - من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة - إلى اتهام العقليين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين وربطوها بفكرة المقدس ، وألا سبيل إلى تحريرها من هذا وصَبَّها فى طابع علمى إلا بتحويلها إلى علم وضعى ، فكان « دوركايم » يقول للأخلاقين الذين أنكروا هذا الاتهام : إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووحيه ، فلماذا إذن ترفضون إخضاعه لمنهج البحث التجريبي ؟

وكان تلميذ أوجيست كونت وخليفته كأستاذ فى « الكوليج دى فرانس » بپاريس وهو « پير لافيت » P. Laffitte يؤكّد هذا الاتهام نفسه ، ومن ذلك ما نراه فى أبحاثه فى الأخلاق الوضعية ، ولا سيما محاضراته التى هاجم فيها رجال اللاهوت والطرق التى يزعمون أنها تسلم الإنسان إلى الجنة ، ويقول إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية ، وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى ، يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقى اتجاهاً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية فى الأسس التى تقوم عليها ، والأغراض التى تهدف إليها ، والوسائل التى تصطنعها لتحقيق أهدافها ، وبذلك لا يَبْنَى البحث الخلقى وعاده إلا على ملاحظة عالمنا الذى نحيا فيه ، والتطور الاجتماعى الذى نسير فى ركبه ، ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة ، وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى ، لأن سكان الأرض ينبغى ألا يعينهم ما يحتمل أن يقع خارجها ، وألا يُدخلوا فى حسابهم القوى الخارقة للطبيعة ، وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم ، ورجال اللاهوت أحرار فى معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجباتهم الدنيوية ، فإن اللاهوت مصيره الانقراض ، ولو استعان أهله « برجال الشرطة » ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم

بوجهات نظرهم : . . . !! إلى آخر ما حفلت به أبحاث « لافيت »<sup>(١)</sup> .

هذا هو الاتهام الذى وجّهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق فى تصورها التقليدى عند العقليين ، ويبدو لنا أن استقراء مذهب العقليين — بعد ذلك — يكفى لنفى هذا الاتهام ، حقيقةً إن من متأخري علماء اللاهوت من ردّ الإلزام فى الأخلاق إلى الله<sup>(٢)</sup> ولكن الحدسيين والعقليين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية والدين ، بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيا ومناهجها معاً ، وحسبنا أن نشير إلى « كانط » Kant فى فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن العقل العملى ولا يكون له من باعث إلا التقدير العقلى لمبدأ الواجب فى ذاته<sup>(٣)</sup> ، أو نشير إلى أتباع مذهب الحاسة الخلقية من أمثال « شافيسبرى » و « هاتشسون » حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخيرية والجمال واستبعاد الجزاءات مغرياً بالأفعال الخيرة ، وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبي كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من أمثال بنتام Bentham و « جون ستورت مل » J.S. Mill وألحّ أتباع الحاسة الخلقية فى الفصل بين الأخلاق والإغراء بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار ، بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين الطبيعيين Deists الذين أسلفنا الإشارة إليهم<sup>(٤)</sup> . وهكذا نلاحظ أن الإلزام فى الأخلاق أصبح مردّة إلى سلطة تنبع من الذات — الضمير أو العقل أو نحوه — ولا تخرج من خارج ، وهذا

( ١ ) Pierre Laffitte, The Positive Science of Morals (Eng. Trans. ( ١ )

by J. Carey Hall ولا سيما فى الفصلين الأولين والفصل الرابع .

( ٢ ) مثل دنز سكوت وويليام أوكام (William Occahm & Duns Scotus)

كما عرفنا من قبل .

( ٣ ) مع أنه احتاج لإقامة الأخلاقية إلى مسلمات دينية هى وجود الله وخلوه النفس وحرية الإنسان .

( ٤ ) انظر ص ٩٢ — ٣ من هذا الكتاب .

فإن الإنسان لا يطيع مبادئ الأخلاق طمعاً في نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ، ولا اتقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون ، بل يطيعها تقديرًا للواجب لذاته ، أو إرضاء للضمير أو حباً في الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو لكل جميل ... إلى آخر ما ذهب إليه العقليون الحدسيون ... وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التي زعمت أن علم الأخلاق التقليدي يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

بقى أن نقول كلمة في :

### موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشتها :

أشرنا فيما أسفلنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمي ، وعرفنا الأسباب التي أدت بها إلى هذا الرأي<sup>(١)</sup> ، ونقف الآن قليلاً لتوضيح هذا الموقف :

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى ، تعبر لا محالة عن صورة مطابقة للواقع ، والعبارات التي تعبر عن القيم والمثل العليا — ما لم تكن وصفاً وتقريراً لحالة موجودة بالفعل — لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية ، « إن ما ينبغي أن يكون » ليس بكائن موجود في عالم الواقع ، ومن ثم لا يخضع لمبدأ التحقق .

وبهذا لا تدخل عبارات القيم في مجال البحث العلمي ، إنها تعبر عن انفعالات تصيب صاحبها ، ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية ، فإذا قلت : ردّ الأمانة إلى أهلها واجبٌ أخلاقي — وقصدت بهذا أن تُصوّر مثلاً أعلى لا أن تصف حالة موجودة في حياة فرد أو جماعة — كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك نحو ردّ الأمانة كمثل أعلى ، أي

---

(١) انظر ما كتبناه في « إنكار الوضعية المنطقية لما بعد الطبيعة » ص ٢٧٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ، ونفورك من عدم ردها إلى أصحابها ، وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث العقلي ، إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل . ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أوامر في صيغة مضللة ، فالأصل في العبارة السالفة أنها أمرٌ برد الأمانة ، وقد صيغ هذا الأمر في صيغة قضية .

هذا أنكر دعاة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ورأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن تعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع ، أما عبارات القيم التي تعبر عما ينبغي أن يكون ، فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي (١) ، وأصبح علم الأخلاق « محاولة يقوم بها فرد لجعل من رغباته الشخصية أمانى أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع » فيما يقول « برترند رسل » تعبيراً عن اتجاهه الأخير في رفض موضوعية الأحكام الخلقية (٢) .

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ، ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفي دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية (٣) ، ونزيد أنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبيرات عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ، ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فردٌ إن البر بالفقر فضيلة ، ويقول غيره إن البر بالفقر رذيلة ، ولا تناقض بين القولين لأن كلاهما يعبر عن عواطفه .. ! ولكن الواقع أن تسليم

A.J. Ayer, op. cit., ch. 6. (١)

Bertrand Russell, Religion and Ethics (٢) (١٩٣٥) ص ٢٢٤ - ٢٥

وقد أشرنا من قبل إلى مدى صلته بالوضعية المنطقية .

(٣) انظر ما كتبناه في مناقشة الوضعية المنطقية في رفضها ما بعد الطبيعة ص ٢٨٦

وما بعدها من هذا الكتاب .



الأخلاق بحكم خلقى لا يعنى أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رغبة فيه ،  
إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً يسنده ويؤيده ، وبهذا النظر العقلى السليم  
تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية .

أما القول بأن الأحكام الخلقية مجرد أوامر فى صيغة مضللة فيما ذهب  
« كارنپ » وغيره ، فقد أبطله « إيونج » أقدم مدرسى الفلسفة الحالىين  
بجامعة كمبردج بقوله إن الأمر لا يستلزم اعتقاد صاحبه بصحته ، فقد أمر  
بشئ اعتقد أنه خاطئ ، ولا يمكن أن يقال هذا عن مبادئ الأخلاق ومثلها  
العليا ، وقد أرى أن من واجبك أن تستجيب لأمر أتردد فى إصداره إليك  
كأن أقول لك : عاقبنى ! وليس ثمة « إلزام » بطاعة إنسان لجرد أنه يصدر  
أمرأ ، فإذا أطعته لسبب أخلاقى - كالمربوع سابق - لم يكن مرجع الطاعة  
إلى الأمر ، بل إلى شئ وراءه . . . (١) .

وقد كان « دنجل » Dingle يقول مؤيداً للوضعىة فى موقفها من الأخلاق :  
إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة ، ينتهى بنا إلى  
الاستفسار عن الأساس الذى تقوم عليه الأخلاق ، والباحثون لا يزالون  
يواجهون هذه المشكلة : كيف يختار الإنسان بين سلوكين ؟ ويقول « دنجل »  
يائساً فى إجابته على هذا السؤال : ليس لدى حل أقدمه . . ؟

بهذا اليأس انتهت الوضعىة المنطقية ، وعندنا أن موقف الفلسفة العملية  
البرجماتية فى أمريكا أسلم من موقف هذه الوضعىة ، لأنها تصمد لمواجهة  
الموقف فيقول « وليم جيمس » فى كتابه الذى يوحى عنوانه بمعناه ( إرادة  
الاعتقاد ) إن اعتقادنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ،  
ولكن هذا لا يهم ، إن ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التى تؤكد كل  
معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان ، فيكون هذا

هو الشاهد على صدقه ! ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلقية لا تحمل معنى — كما زعمت التجريبية المنطقية — لأن جميع الأفكار عندها أساس للعمل ، وهى صادقة بمقدار ما تنتج من ثمار وما تؤدى من منافع (١) . . . هذه نظرة أسلم من نظرة الوضعية المنطقية وإن كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التى ذكرناها فيما سلف (٢) .

### صدر الأخرى بالحياة العملية :

واختلف الباحثون فى نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية ، فقبل إن الأخلاق علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية فى حياتنا ، إنه يعرض للبحث فى الطرق التى تؤدى إلى تحقيق الغايات ( القصوى ) ، وكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التى بها تتحقق الصحة والعافية ، فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به ، إن مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما أشرنا من قبل ، ومن هنا اعتبرت مدرسة النفيعين الغاية القصوى تحقيق أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن يدرس الطرق التى تمكننا من تحقيق هذه الغاية ، كما يدرس علماء الصحة الطرق التى تسبب الناس انتشار الأوبئة والأمراض المعدية (٣) .

كان هذا هو اتجاه جمهرة فلاسفة اليونان القدامى ، يقول أرسطو فى الكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظرى فى الشؤون العملية تطبيقاته ، وليس يكفى فيما يتصل بالفضيلة

( ١ ) M. Cernforth, op. cit , p. 252 — 52.

( ٢ ) انظر ص ٧٨ وما بعدها من هذا الكتاب .

( ٣ ) Mackenzie, op. cit., p. 8 ff.

أن تعلم حقيقتها — كما ظن سقراط من قبل — بل ينبغي أن يزاوئها الإنسان ويروض نفسه على اتباعها ، فإن الخطب والكتب لو كانت تكفى وحدها لردنا أخيراً لكانت مطلب الناس جميعاً ، ويعقب أرسطو على هذا بفقرة تشفى عن أسف إذ يقول : إن كل ما فى وسع المبادئ أن تحققه فى هذا الصدد ، هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتیان كرام على أن يثبت فى الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وفيئاً لعهدا .

وتتلخص نظرة الوضعيين فى أنهم وجَّهوا التفكير إلى خدمة المجتمع ، وجعلوا هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية ، والمساهمة فى تحقيق التقدم الإنسانى .

وإلى جانب هذا الاتجاه العملى فى النظر إلى علم الأخلاق وُجد اتجاه ذهب أصحابه إلى إنكار هذا رأى واعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً ، بمعنى أن المعرفة فيه تُطلب لذاتها ، ومهمته فهم طبيعة المثل العليا فى السلوك الإنسانى ، فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطمعوا فى تحديد الطرق التى تُمكن من تحقيق هذه المثل ، ويستند أصحاب هذا رأى إلى أن علم الأخلاق معيارى ، ومن شأن العلوم المعيارية أن تُعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل عليا ، لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل ، فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلى فى مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث فى كيف يتحقق الجمال ، ومثال هذا يقال فى الأخلاق ، إذ ينصب على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق التى تؤدى إلى تحقيقها ، وشتان بين عالم الأخلاق والواعظ الذى يبشر بمبادئها ، إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعى ، أو بين عالم الجمال والمشتغلين بأعمال التجميل ، ومن هنا كان علم الأخلاق علماً نظرياً من حيث إنه معيارى ، وهذه وجهة من النظر جدّ فى تفنيدها خصومها من الوضعيين — ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولعل الأدنى إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المتطرفين ،  
فتصبح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً ، هي دراسة عقلية تهدف إلى فهم  
طبيعة المثل العليا التي تُستغل في حياتنا الدنيا ، فهي علم وفن ، ومن الضلال  
أن تقتصر على أن تكون واحداً منهما .

على أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل في مجال  
الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعليل والبرهان حتى  
يتسنى للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيتيسر له أن يتصرف  
في ضوء معرفته ، ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى  
مرتبة القردة .

### قيمة المبادئ الخلقية :

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤديةً إلى العمل  
الصحيح ، لأن استيعاب المبدأ الخلقى والاقتناع به عن دراسة وتمحيص  
كثيراً ما يُفضى إلى اتّباعه ، وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و«كانط»  
و«غاندى» وغيرهم ، ولسنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة  
والفضيلة ، ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد غالى في اعتقاده  
أن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة إلى مزاوتها ، وأن العلم بالشر يُفضى  
إلى تجنبه ، فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون عن جهل ،  
لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركاً واعياً ، والمعروف  
أن مؤرخي سيرته لم يجدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه ،  
كانت حياته العملية صدى لحياته العقلية ، فحقق بسلوكه العملي كل ما  
نادى به من مبادئ ! وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلود الروح فيفسرها  
بالإقدام على شرب السم الزعاف مختاراً ! ويأبى الخلاص من سجنه واتقاء  
عسف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه «أقريطون» الذي

يقضى بالهرب من سجنه ، يأبى هذا لأنه كان قد علّم أن الهرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن ! .

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادئ النظرية في تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وإن كان يُعَقَّب على ما قال بقوله إن المبادئ لا تستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير ، إنهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفاً ورهبة من مغبة عصيانها ، ولا يتجنبون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالخزي ، بل مخافة العقاب الذي قد يحقق بهم من جراء الإثم الذي يقرّفون ، ولكن حديثه هذا لا ينقض ما قلناه لأنه ينصبّ على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية .

ولكن من الناس من يساوره الشك في قيمة الدراسات الأخلاقية ، قالوا إن البلاغة الصحيحة لتسخّر من قواعد البلاغة ! والأخلاق القويمة تهزأ بمبادئ علم الأخلاق فيما يُروى عن بسكال ؛ إن اللغة تنشأ أولاً ثم يجيء النحاة ويصّبون طرق استعمالها في قواعد ، وينشأ الشعر أولاً ثم يجيء أهل العروض ويصوغون طرق أدائه في قوانين ، وتنشأ الفصاحة أولاً ثم يجيء دور علماء البلاغة في وضع قواعدها وهام جراً ، وكذلك الحال في الأخلاق ، استقام أمرها في كل جماعة قائمة قبل أن يُعرف علم الأخلاق ويختلف أهله في تحديد قواعده وصياغة مبادئه ، وكما أن الناس لم يُعقِّهم عن تبادل الحديث والفهم أن الأكاديميات العلمية لم تكن قد وضعت لهم مُعْجِماً في اللغة وقواعدها ، فكذلك زاول الناس حياتهم الاجتماعية قبل أن يعرفوا مبادئ الأخلاق ومثلها العليا<sup>(١)</sup> . إن التجربة للشهد بأن أفضل الناس وأسعدهم هم في الأغلب والأعم من اقتصدوا في التفكير في سلوكهم والنظر في المبادئ التي يتبعونها ! إن الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث أن الإنسان لا يفكر فيها عادة إلا حين تصاب بسوء ! والناس

---

(١) أندرية كرسون A. Cresson في المشكلة الأخلاقية والفلاسفة .

فى الأغلب يعيشون أصحاء وهم يجهلون قواعد الصحة ، وكثيراً ما تبرأ مناقشتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق (١) ، وطالما تبعوا الخير وتجنبوا الشر قبل أن يسمعون عن مبادئ علم الأخلاق !

هذا الكلام حق ولكنه يغرى بالضلال ، فإن الإنسان مع هذا كله لا يكف عن دراسة المجالات السالفة الذكر ، إنه كائن ناطق يفكر بطبيعته فيسـد بتفكيره حاجة طبيعية فى نفسه ، ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر فى سلوكه ؛ هذا إلى ما أثبتته التجربة من وجوه النفع التى تترتب على دراسة هذه المجالات ، حقيقةً إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو فى أحاديثهم ولا قوانين المنطق فى جدلهم ولا مبادئ الصحة فى حياتهم ، ولكن المستنيرين يزعمون - برغم هذا كله - إلى دراسة هذه العلوم ويعتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها حتى فى مجال الحياة العملية ، فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون مقدرته على التعبير السليم الخالى من الأخطاء ، وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر الأمراض ، وكذلك الحال فى معرفة مبادئ الأخلاق ، إن الجهل بها قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل حياة الإنسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان ، بل إن الفعل الفاضل الذى يصدر عن جهل لا يكون فاضلاً ، ومثل هذا يقال فى الفعل الشرير على نحو ما أشرنا منذ حين ، ونجاح التربية مرهون برغبة الإنسان فى استيعاب قواعدها والإفادة منها فى تهذيب نفسه وترقيتها ، والإلمام بقواعد النحو لا يفيد فى الحديث والكتابة إلا متى اقترن بالرغبة فى الإفادة منه ، والعلم بقوانين المنطق لا يكفى فى اتباعها إلا متى نزعته الهمة فى الإفادة منها فى مجال الجدل ، ومعرفة قواعد الصحة لا تنقى صاحبها شر المرض إلا إذا رغب جاداً فى اتباعها فى حياته ، وكذلك الحال فى مبادئ علم

---

( ١ ) انظر فى الرد على هذا ما كتبناه عن « وجه الحاجة إلى المنطق » ص ٣٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

الأخلاق إنها لا تحوّل الشرير خيراً إلا متى أراد الشرير جاداً أن ينتفع في حياته العملية بما ألمّ به من المثل العليا<sup>(١)</sup> .

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يعرض له ، ولكنه يهّدي دارسيه إلى الاتجاه السوى ، ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها بما يحفظها من الجموح ، وهو يزودهم بمهارة فنية مستنيرة تُيسّر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ، ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التي يقتضيها كل موقف في كل حاله ، ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ الكلية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وهذا طبيعي ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر في تطوّر دائم وتغيّر متصل ، فحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل ظرف ، إن الشجرة حين تنبت في غابة تتجه في نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يعوقها عائق فتحنى وتميل ، وكذلك الحال في الأخلاق ، تضيء للإنسان الطريق السوى وتُغريه بأن يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبعاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ، ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم في كل حالة تمر به ، إن علم الأخلاق التقليدي - عند العقليين من الأخلاقيين - وظيفته وضع القوانين الصورية العامة المطلقة التي لا يحدّها زمان ولا مكان ، وهو لا يعرض لتحديد السلوك القويم إزاء الحالات الجزئية التي تندرج تحت القانون العام ، لأن مرجع الأمر في هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافتهم والظروف التي تكتنفهم ، وليس على فلاسفة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة إلى تحديد السلوك الذي ينبغي اتّباعه في الحالات الجزئية<sup>(٢)</sup> .

(١) Johnston, An Introduction to Ethics, p. 7 - 8.

(٢) Cf. Külpe op., cit. p. 76.

ولنعصم بالآناة والتريث ولا نتسرع في رفض المبادئ العامة والمثل العليا الإنسانية الخالصة ، إنها ليست وهماً وضلالاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب مذهبهم ، وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارةً وثقافةً وعقيدةً وعرفاً ... فإن في طبيعة البشر حظاً مشتركاً في كل زمان ومكان ، وهذا وحده هو الذى يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة ، وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان ، إن واضعها ينتزعونها من أسمى جانب مشترك في طبيعة البشر ، وهو الجانب الناطق الذى يميز الإنسان من غيره من سائر الكائنات ، وفوق هذا فإن تقويض هذه المثل في نفوس الناس يردهم إلى التحلل والفوضى ولا يعوضهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا بال كما قلنا من قبل .

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونزوعه إلى التسامى وتطلّعه إلى مزاولة حياة إنسانية كريمة ، ورغبته في الارتفاع فوق مستوى البهيمية المجردة حتى يداخله الكبرياء الذى لا يأباه التواضع !



## مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام يمكن الاطلاع على المصادر التالية ( وهي مقدمات عامة في علم الأخلاق أو مصادر جامعة في شتى موضوعات الأخلاق ) :

Wundt, W , Ethics	{	vol. I. Intr. to the Facts of the Moral Life vol. II. Ethical Systems vol. III. The Principles of Morality
Hartmann,N.,Ethics	{	vol. I, Moral Phenomena vol. II, Moral Values vol. III, Moral Freedom

- A.C., Ewing. Ethics (1953),  
C.E.M Joad, Philosophy, Ch. V (Ethical Philos.) 1944.  
Wm. Lillie, An Intr. to Ethics.  
Calderwood, H., Handbook of Moral Philosophy  
Sen, M.C, Elements of Moral Philos.  
Gibson, W.R. Philosophical Introduction to Ethics  
Reid, Th., Outline of Moral Philosophy  
Stewart, D., Outline of Moral Philosophy  
Whewell, W.. Elements of Morality  
Porter, N., Elements of Moral Science  
Parker, D., Human Values  
Urban, W., (1) Fundamentals of Ethics, Intr. to Moral Philos.  
(2) Human Values  
Dewey, J., Outline of a critical theory of Ethics.  
Mackenzie, J.S., Ultimate Values  
Martinean, J., Types of Ethical Theory  
Charles D.Arcy, A Short Study of Ethics  
Ross, W.D. Foundations of Ethics  
Palmer, O.H, The Field of Ethics.

- Hill, T., Contemporary Ethical Theories  
Church, R. W., Fundamentals of Ethics, An Intr. to Moral  
Philos.  
Jouffroy, Intr. to Ethics, Eng. Trans. by W.H., Channing  
Le Senne, R., Traité de Morale Générale  
Belot, G., Etudes Morale Positive, 2 vols. (1947)  
Baruzi, J., Le Problème Morale  
Bayet, A., Hist. de Morale en France.  
Cuvillier, A., Manuel de Philosophie tom II.  
P.H. Nowell, Smith Ethics, 1954.  
J.H. Tufts, Ethics (in : 20th) Century Philos.)  
A. Bahm, Philosophy, Part III. ch. 22, Axiology : Goodness  
& ch. 24 : Ethics  
H. A. Prichard, Moral Obligation, Essays & Lectures  
توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها (١٩٦٠)

## الفصل الرابع

### الجمال - وعلم الجمال

#### (١) الجمال

طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية - المدرسة الاجتماعية الوضعية - تعقيب - تذوق  
الجمال في علم النفس - تقويم الجمال - مصدر العبقرية الفنية : نظرية الإلهام -  
نظرية اللاوعي - الإلهام عند علماء الاجتماع - الإلهام عند علماء النفس - تعقيب .

تناول البحث في الجمال ثلاث مشكلات أثارت الخلاف بين الباحثين ،  
وهي طبيعة الجمال وماهيته ، وتقويم الجمال أو المقاييس التي تُصطنع في  
التمييز بين الجمال والقبح ، ثم علاقة الخيرية بالجمال .  
فأما المشكلة الأخيرة فقد أسلفنا الحديث عنها وأبنا عن وجوه الخلاف  
بصددها (١) ، وبقي أن نعقب بكلمة نجمل فيها اتجاهات الباحثين بصدد  
المشكلتين الأوليتين :

#### طبيعة الجمال : الذاتية والموضوعية :

أما عن طبيعة الجمال فقد كانت مثاراً لخلاف بين الباحثين أدى إلى  
وضع مجموعة من النظريات حلاً لها (٢) ، وحسبنا أن نشير إلى النزاع الذي  
ثار بين مدرستين تعدد إحداهما الجمال صفات أو خصائص عينية موضوعية  
مستقلة عن العقل الذي يدركها ، ولا ترى المدرسة الثانية للجمال وجوداً  
موضوعياً فترده إلى القوَى التي تدركه .

( ١ ) انظر ص ٣٨٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

( ٢ ) Cunningham. op, cit., 352 & 356 وهو يشير إلى مصدرين هامين تناولا

عرض هذه النظريات هما :

E. F. Carritt, The Theory of Beauty

Knight, The Philosophy of Beautiful, Part I.

فأما المدرسة الأولى فتقول إن للجمال وجوداً موضوعياً ، ولهذا اتفق في تذوقه والاستمتاع به جميع الناس في كل زمان ومكان ، فالشئ الجميل يُقوّم بالقياس إلى ما فيه من خصائص تثير الإعجاب بجماله ، ومن دعاة هذا الاتجاه الفيلسوف الحدسي « پرایس » + ١٧٩١ Richard Price فالجمال عنده صفة حالة في الشئ الجميل تلازمه وتقوم فيه ولو لم يوجد عقل يقوم بإدراكها .

بل إن القول بأن الأحكام الجمالية موضوعية وليست ذاتية ينحدر إلى أفلاطون قديماً ، وقد طبق « بِل » Clive Bell حديثاً نظرية أفلاطون في موضوعية الجمال عندما تحدث عن دلالة الآثار الفنية ومشاكل النقد الفني (١) .

ولكن البعض يقولون إن تصور الجمال يتغير من عصر إلى عصر ومن جنس إلى جنس ، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في المكان الواحد والبيئة الواحدة ، واختلاف الناس في تذوقهم للقطع الموسيقية والقصائد الشعرية والصور الفنية يشهد بما نقول ، فليس من اليسير على الأوروبي أن يستمتع بموسيقى صينية أو يطرب لشعر مصري . . . إلى آخر ما يمكن أن يقال في هذا الصدد .

ومن هنا نشأ اتجاه المدرسة التي عارضت الاتجاه السالف واعتبرت الجمال معنى عقلياً ، وليس صفة عينية تقوم في الشئ الجميل مستقلة عن كل إدراك (٢) .

وأظهر من يمثل الذاتية المتطرفة في فهم الجمال تولستوى + ١٩١٠ Tolstoy وقد عرض مذهبه في كتاب نشره عام ١٨٩٧ تحت عنوان : حقيقة الفن What is art وصفوة الرأي عنده أن قيمة الشئ الجميل — قصيدة شعرية

( ١ ) C. E. M. Joad, Guide to Philosophy, p. 326 ff. & 348 ff. وانظر

تفرقة بين الأحكام الموضوعية والأحكام الذاتية ص ٢٣١ وما بعدها .

( ٢ ) Perry, Approach to Philos. p. 190.

كانت أو صورةً فنية أو سيمفونية غنائية أو تمثالا — إنما تقوم أولاً وآخرًا على تأثيرها فيمن يتلقونها ، فالفن عند تولستوى اشتراك في الانفعال ، فإذا روى رجل قصةً أو أنشأ أغنية أو رسم صورة وهو يقصد إلى إشراك غيره في عواطفه فقد أحسن نفسه وظهر بهذا فن ، فإذا كانت العاطفة حية وصدرت عن اتجاه في الحياة غرض نصر تجلى فن عظيم ، أما الفن الذى يزعم أنه يهدف إلى الجمال وهو ينشد في الواقع إثارة اللذة فليس بفن إطلاقاً ، وينتهى « تولستوى » من هذا إلى أن أغانى الفلاح الروسى أثارت انفعال جمهور من الناس يربى عدده على عدد الذين أثارتهم مسرحية شكسبير « الملك لير » ولعل في وسعنا أن نلخص هذه الذاتية المتطرفة بقولنا إن جمال الأثر الفنى — شعراً كان أو تصويراً أو موسيقى — لا يُقوّم إلا بالقياس إلى ما يظنه الناس في أمره ، وللمفاضلة بين قطعتين فئيتين يكفى أن يُحصى نصيب كل منهما من أصوات المعجبين بها ، وعلى قدر حظ القطعة الفنية من أصوات المعجبين يكون نصيبها من الجمال الفنى ، لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً حالاً في آثار الفن ومشاهده ، إنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه في نفوس الذين يتصلون بآثاره . . !<sup>(١)</sup> إنه « نور ليس فى البر ولا فى البحر » ولا يوجد إلا فى قلب الإنسان الذى يتذوق الجمال ، ومن ثم يكون نسبياً يتوقف على شخصية الفرد ومستوى حضارته ومبلغ حظه من الثقافة الفنية بوجه خاص ، وليس عاماً مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان — فيما يقول كمنجهم .

هذا ما يقوله المتطرفون من دعاة القول بنسبية الجمال وذاتيته ، ولكن الذاتية المتطرفة قد طرأ عليها ما يخفف من حدتها ، فاعتُبر الجمال علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذى يدركه ، وقد ذهب الدكتور « رتشارد » I. A Richards فى كتابيه « قواعد النقد الأدبى » و « أسس علم الجمال »<sup>(٢)</sup>

Joad, op. cit., p. 335 ff. ( ١ )

Principles of Literary Criticism & Foundations of Aesthetics. ( ٢ )

إلى أن تقويم الجبال معناه إسقاط لمشاعرنا وعواطفنا على العالم الخارجى ،  
إن ما نسميه جمالا ليس إلا إشباعاً عاطفياً ، فإضافة الجبال إلى شيء معناه  
أن دوافع فى نفوسنا قد أضحت بالتأمل فيه فى حالة توازن أو انسجام  
عاطفى . . . (١) .

بقى أن نشير إلى أن موقف الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ينسحب  
تماماً على علم الجمال ، فالجمال والقبح — كالحير والشر — لا يعبران عن  
وقائع ، ولكنهما يعبران عن عواطف ومشاعر وانفعالات ، ومن ثم لا توصف  
العبارات الجمالية بالصواب أو بالخطأ ، إذ يتعذر إخضاعهما لمبدأ التحقق  
السالف الذكر (٢) ، وإن كان من الممكن دراسة الجمال دراسة موضوعية  
لا من حيث النظر إلى ما ينبغى أن يكون عليه الشيء الجميل ، بل لبيان  
علة الشعور بالجمال عند الفرد أو الجماعة ، وتفسير التدوق الجمالى وأسباب  
اختلافه باختلاف الجماعات ، بل باختلاف الأفراد فى البيئة الواحدة . . .  
إلى غير هذا من ظواهر جمالية ، وإن كانت مثل هذه الدراسات تدخل  
فى نطاق علم النفس من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى ، وهما  
علمان وضعيان وليسا معياريين ، وبهذا لا تكون دراسة للجمال بالمعنى  
التقليدى . . ! وكل ما قيل بصدد إنكار الفلسفة الخلقية يمكن أن يقال  
بصدد إنكار فلسفة الجمال (٣) .

---

( ١ ) انظر فى تفصيل رأيه ومناقشته Joad op. cit., p. 339 - 344 .

( ٢ ) انظر ما قلناه عن هذا المبدأ فى حديثنا عن الوضعية المنطقية فى الفصل الثالث من  
الباب الثالث ص ٢٧٣ وما بعدها وفى كلامنا عن مقاييس الحق فى الفصل الثانى من الباب الرابع  
فى هذا الكتاب ص ٤٠٦ وما بعدها وص ٤١٤ وما بعدها .

( ٣ ) انظر Ayer ; op. cit., ch to وما قلناه فى تفسير موقف هذه الوضعية من علم  
الأخلاق ص ٣٧٦ وما بعدها فى هذا الكتاب .

### المدرسة الاجتماعية الوضعية :

إلى جانب المدرستين السالفتين اللتين نشأ بينهما النزاع بصدد ذاتية الجمال وموضوعيته ، عرفت مدرسة ثالثة هي المدرسة الاجتماعية التي عمدت إلى إلغاء الفروق الفردية ، وتجسيم الذوق الجماعي ، وجاءت الفلسفة الوضعية التي تدعى أنها تتوخى اصطناع المناهج العلمية في دراسة الظواهر كما تبدو في الواقع ، فقوّت هذا الاتجاه الاجتماعي الذي لا يعترف بفردية الفنان ، ولا يتردد في رد الشعور بالجمال إلى ذوق المجتمع !

مع أن الفن يقوم على ذاتية صاحبه وفرديته ، والحكم الجمالي يقوم على عامل باطنى ، يتمثل في علاقة الفنان بإنتاجه الفنى ، وحالته النفسية عند تذوقه للأثر الفنى ، فإسقاط العامل الفردى في الفن على النحو الذى ذهبت إليه المدرسة الاجتماعية الوضعية ، كفيل باتلاف الأثر الفنى ، وإفساد الشعور بالجمال .

### تعقيب :

على أن الخلاف في تذوق الجمال يتضاءل عند الأفراد متى كان مستوى تفكيرهم وحظهم من التدريب الفنى واحداً . وكانت أحكامهم على الجمال تصدر في ضوء مقياس واحد مشترك بينهم ، فالملاحظ الذى لا يرتقى إليه الشك أن التربية أُنّيّ تقدمت بعد طورها الأول التقت وجهات النظر في التمييز بين الجميل والقبيح ، تبقى الخلافات الضئيلة الثانوية ، وستبقى دواماً ، أما الاختلاف الأصيل في أحكام الأفراد على الجمال فيختفى باشتراكهم في ثقافة واحدة ومعيشتهم في ظل حضارة واحدة . . فيما يقول الأستاذ

« نايت » Knight

يعلق تولستوى قيمة الجمال على أصوات المعجبين به ! إن التسليم بهذا الرأى ينتهى إلى رجحان الجمال الذى يدركه العامة والأميون على الجمال الذى يتذوقه الفنانون والخبراء في الفن ، ما أكثر الذين يهزم الإعجاب

بصور السابحات الفاتنات منشورة في المجلات حتى يؤثرها على لوحات عباقرة الفن اللامعين ! ثم ماذا يكون حكمنا على سيمفونيات أعظم الموسيقيين العباقرة إذا علقنا قيمتها على عدد المعجبين بها ... ؟

من هنا رأى خصوم الذاتية المتطرفة في الفن ضرورة الالتجاء عند تذوق الجمال إلى الخبراء بالفن وأصوله ، ولكن اختيار هؤلاء الخبراء يشير الحيرة ، من هو الخبير الذي يمكن الاطمئنان إلى حكمه ؟ وهل هناك مقاييس يلتقى عندها الخبراء جميعاً . . ؟ أليس بين الخبراء أنفسهم خلافات في مدى تذوقهم للقطعة الفنية الواحدة . . ؟

في الحق إن الجمال ليس ذاتياً محضاً ولا موضوعياً خالصاً ، ولكنه مزاج من الذاتية والموضوعية معاً ، فالإنسان لا يستمتع بجمال شيء خلو من الجمال ، لأن الجمال ليس نشاطاً عقلياً خالصاً ، إنه لا يتوقف على العقل الذي يتذوقه وحده ولا على الشيء الذي يحل فيه وحده ، إنه علاقة الإنسان الذي يتذوقه بالشيء الذي يحل فيه فيما يقول لانجفيلد Langfield وغيره من أصحاب الذاتية المعتدلة .

فما هي الشروط الموضوعية للجمال ؟ يبدو الجمال في مشاهد الطبيعة وروائع الفن ، وتثير الشعور بجمالها خصائص قائمة فيها ، كانسجام الألوان وتلاؤم الأضواء وتناسق النسب ووزن القصيد أو نغم الكلام أو نحو ذلك مما يمكن التعبير عنه بلفظ واحد هو الوحدة Unity وهي المبدأ الضروري المقرر في الجمال ، وهي تبدو في روائع الفن التي أنتجها العباقرة ، فتظهر في مسرحيات « شكسبير » وصور « ميشيل أنجلو » Michael Angelo وتماثيل « فدياس » + ٤٧٢ ق . م Phidias أو في الكاتدرائيات الأوربية الضخمة التي أنشئت إبان العصور الوسطى (١) .

---

(١) Cunningham. p. 358-63 والإشارة في صلب الكلام إلى Knight's Philos. of the Beautiful Part. II. p. 8.

وكذلك : Langfield, The Aesthetic Attitude p. 108



## تذوق الجمال في علم النفس :

وقد تعرّض علم النفس الحديث للبحث في تذوق الجمال لمعرفة مصدره ، فذهب البعض إلى أنه ذاتي نسبي مرجعه إلى ما يثيره الشيء في عقول الناس — عن طريق تداعى المعانى — من ذكريات وأفكار ربطية ، أو التأثير الفيزيولوجى والنفسانى الذى يحدثه في نفوسهم ، أو غير ذلك مما يرتد بتذوق الجمال إلى الذات

وذهب البعض الآخر إلى أن هذا التذوق موضوعى وليس ذاتياً ، إذ يتخذ البعض نحو الأشياء الجميلة موقفاً ذهنياً نقدياً أكثر منه نفسياً انفعالياً . . . .

ثم أجريت تجارب سيكولوجية حول هذا الموضوع أثبتت أن لكلا الرأيين نصيبه من الصواب ، لأن الأبحاث السالفة الذكر توجد فينا جميعاً وإن تفاوت حظها من القوة والضعف بتفاوت مزاجنا ونوع ما يعرض لنا والعوامل التقليدية التى اشتركت في تكوين ذوقنا ، وبهذا يصبح الفرق بين الناس في تذوقهم للجمال فرقَ درجة لا فرقَ نوع ؛ بل يذهب بيرت C. Burt أستاذ علم النفس بجامعة لندن إلى أننا إذا طرحنا الروابط والذكريات جانباً وجردنا أنفسنا من كل انفعال شخصى ومصلحة ذاتية ، ونفصنا يدنا من مشاغل الحياة اليومية ومطالبها ، بقى بعد هذا أساس مشترك بين الناس جميعاً يستند إلى تذوقهم للجمال ، بمعنى أن يتفقوا متمدينين أو همجاً ، وبالغين أو أطفالاً في التمييز بين الجميل والقيبح ، وإذا كان هناك خلاف في أحكام الخبراء على الجمال كالخلاف الملحوظ في أحكام المفكرين على مسائل الفلسفة والفضيلة ، فإن الخلاف بين الناس في مسائل الذوق أقل — بوجه عام — من الخلاف القائم بينهم بصدد المسائل التى تعتمد على المنطق المجرد ، فاتفق الناس على الإعجاب بوصف جيد ورَدَ في كتابة

فرجيل أقرب من اتفاقهم على صحة نظرية من نظريات أرسطو ... وبهذا أكد « بيرت » الاتجاه الموضوعى فى تذوق الجمال مستنداً إلى تجاربه معتمداً على النتائج التى توصل إليها غيره من كبار المفكرين<sup>(١)</sup> .

حسبنا ما أسلفنا عن هذا الموضوع فإن العلم لم يقل فيه كلمته الأخيرة بعد ، فيكفي أن نرجح أن الجمال ليس صفة عينية مستقلة عن العقل الذى يتذوقه ، ولا معنى عقلياً خالصاً ، وإنما هو مزاج منهما معاً .

هذا فيما يتصل بالمشكلة الأولى وهى طبيعة الجمال ، وقد بقى أن نعتقب عليها بكلمة خاطفة عن المشكلة الثانية ونعنى بها طبيعة الإدراك الذى نسميه تقويماً أو تقديرًا للجمال .

### تقويم الجمال :

حسبنا أن نشير إلى أظهر مدرستين عاجلتا هذه المشكلة ، أولاهما هى مدرسة العقليين Intellectualism or Rationalism وهى التى تردّ تذوق الجمال إلى حكم عقلى يصدر عن شىء يصفه بالجمال ، وتوجب إخضاع روائع الفن إلى قواعد وقوانين<sup>(٢)</sup> .

وثانى المدرستين تؤكد العنصر العاطفى أو الوجدانى فى تذوق الجمال وتنكر إمكان وضع قواعد للخلق الفنى العبقرى — هذه هى المدرسة الرومانسية أو العاطفية — Romanticism or Sentimentalism .

الحكم الجمالى فى نظر المدرسة الأولى عقلى محض ، وهو لا يختلف عن

---

( ١ ) انظر C. Burt, How the Mind Works 1938 كيف يعمل العقل ج ٢ ، ثم C. Spearman, Creative Mind — وللأول ترجمة عربية للأستاذ محمد خلف الله — وقد عرض للموضوع فى كتابه « من وجهة النظر النفسية فى دراسة الأدب ونقده » ص ٣٦ — ٤٥ .  
( ٢ ) انظر المراد بهذا المذهب خارج علم الجمال فى مطلع حديثنا عن المذهب العقلى فى الفصل الثالث من الباب الثالث فى هذا الكتاب ص ٣٤٧ وما بعدها .

سائر الأحكام الواقعية Factual التي تصف الظواهر ولا تتجاوز الوصف إلى التقويم ، أما المدرسة العاطفية فإنها تهبط بقيمة العنصر العقلي في الحكم الجمالي - هذا إذا اعترفت بوجوده ! لأنه عندها مجرد وجدان بالجمال أو حدس مباشر يُسلم إلى قلب الأشياء الجميلة .

وكلا الرأيين السالفي الذكر على تطرف ، وقد يكون الأدنى إلى الصواب أن يقال إن الحكم الجمالي أو التمييز بين الجميل والقبيح ليس عقلياً خالصاً ولا وجدانياً محضاً ، وإنما هو مزاج من عقل ووجدان ، بل من الباحثين من يقول إننا إذا استعرضنا تاريخ الفن لا حظنا أن الذين أبدعوا أعظم روائعه الخالدة كانوا يمتازون بالعقول الحصبة الدراكة والمشاعر العميقة الحساسة ، ومن أصدق الشواهد على ذلك « ليوناردو دافنشي » + ١٥١٩ Leonardo da Vinci الذي أبدى تفوقاً ملحوظاً في مجال العلم والفن معاً ، وفيه وفي الكثيرين من عباقرة الفن قد نجد توازناً واضحاً بين هبة الوجدان ونعمة العقل ، وبمقدار توافر هاتين الميزتين تكون العبقرية<sup>(١)</sup> .

وقد يكون من العسير التسليم بهذا الرأي ، ولعل الأشيع - وهو الأرجح في ميزان الحكم فيما يلوح - أن يقال : إن الحكم الجمالي وإن كان مزاجاً من العقل والوجدان ، معاً فإن عبقرية الفن وحالة الجنون على تشابه ملحوظ ، إذ تمتاز لحظة الإبداع الفني الذي يسمونه يقظة العبقرية بأنها تؤثر في روح العبقرى تأثيراً يقرب من حالة الجنون أو هو بالفعل حالة جنون ! ووجه الشبه بين العبقرى والجنون اتفاقهما في الارتباط خاصة باللحظة الحاضرة من الزمان دون غيرها من آتاته ، وتركيز كل منهما انتباهه في شيء واحد بالذات حتى ولو كان تافهاً في نظر الآخرين ، وفي الخلو من هدوء الطبع وفي الإفراط

(١) 6 - 364 Cunningham op. cit., p. 364 - 6 (١) وقد نصح بالاطلاع على : Langfield

K, Gordon. Aesthetics

في كتابه السالف الذكر وخاصة ف ٣ - ٦ وكذلك :

E. D. Puffer, Psychology of Beauty

E. F. Carritt, The Theory of Beauty

• التهييج والحساسية الناشئين عن الإرهاق الشاذ للحياة العصبية والخية ، وفقدان الذاكرة — على اعتبار أنهما لا يعيشان إلا في اللحظة الحاضرة . . . وقد فسر شوپنهاور هذا التشابه بما فسر به جوهر العبقرية وماهيتها وهو سيادة ملكات المعرفة على نوازع الإرادة والنشاط العقلي الذي ينشأ عن تلك السيادة ... (١)

وإلى مثل هذا الاتجاه — في ربط العبقرية بالجنون ذهب « كرتشمير » في كتابه « سيكولوجية العباقرة » مستنداً في ذلك — كما استند غيره من أتباع هذا الاتجاه فيما نعتقد — إلى استقراء حياة العباقرة وبيان ما في سلوكهم من وجوه الشذوذ والانحراف (٢) ، وقد لا يكون هذا التشابه بين سلوك العبقري وسلوك المجنون قاطعاً في إقرار الظاهرة ، ولكنه أيسر السبل فيما يلوح . ولكن بين الجنون والعبقرية حداً فاصلاً ، إن شذوذ المجنون في تصرفه وتفكيره ينبو عن المنطق في حاضره ومستقبله ، أما شذوذ العبقري فإنه ينبو عن المؤلف عند معاصريه ، ولكن المستقبل كفيل بفهم هذا الشذوذ وتقريره ، إن العبقري يسبق على الدوام زمانه بأجيال ...

بقي أن نقول كلمة نتناول فيها مصدر العبقرية الفنية والنظريات التي قيلت في تفسيرها :

#### مصدر العبقرية الفنية :

اتجه المحدثون من الباحثين إلى محاولة الكشف عن مصدر العبقرية الفنية ومهبط وحيها ، وانتهت دراساتهم إلى وضع نظريات يفسرون بها هذه الظاهرة نكتفي بالإشارة إلى أشيعها بين الناس وأدناها إلى عقولهم :

( ١ ) قارن كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي : شوپنهاور ( طبعة ثانية ص ١٠٢ - ٣ ) . .

( ٢ ) E. Kretschmer, Psychology of the Men of Genius, Eng. Trans. ( ٢ )

by R. B., Cattell.

### نظرية الإلهام :

ردّ بعض فلاسفة الجمال مصدر العبقرية عند الفنان إلى الإلهام فيما يسميه الشعراء ، أو الكشف والإشراق والحدس فيما يسميه الصوفية ، بمعنى أن الطبيعة البشرية عند بعض الناس مُهيأة لتلقّي الإلهام الذى يهبط على صاحبه بَغْتَةً وبغير مقدمات تسلم إليه ، إن طبيعتهم مزودة بقدرة خارقة على الإبداع الفنى مرجعها إلى شعور مفاجئ غير مسبوق بتفكير عقلى ولا اختبار تجريبي ولا أى عمل إرادى ، فالخلق الفنى عند دعاة هذه النظرية مرجعه إلى فطرة الفنان وما يعترىها من حالات التجلى التى لا تُسلم إليها دراسة عقلية أو تجارب حسية .

إذن فالفنان لا يعرف فى أكثر الحالات مصدر إلهامه ، يقول ستيفنسون مؤلف دكتور جيكل ومستر هيد إن العمل الحقيقى يقوم به مساعد غير منظور يُبْقِيَة داخل حجرة عالية مغلقة ... يُنْجِز للمؤلف نصف عمله وهو مستغرق فى نومه ، وينجز الباقي أثناء يقظته ! ويزعم « جوته » أنه كتب أحسن رواياته وهو فى غيبوبة تشبه حالات السبات الانتقالى ( التجول أثناء النوم ) Somnambulism ! ويصيح « فولتير » - وهو فى المسرح يشهد تمثيل إحدى رواياته : أحقاً أنا الذى كتبت ذلك ؟ ويقول الشاعر الإنجليزى « كولريدج » Coleridge إن سنة من النوم أخذته أثناء مطالعته الصباحية فما أفاق منها حتى بادر بكتابة قصيدته المعروفة Kubla Khan حتى بلغ بيتها الرابع والخمسين ، ثم خمدت نار الإلهام فتركها ناقصة ولم يعد إليها أبداً ! ويصرح ابن سينا بأن الكثير من وجوه المشاكل قد تكشف له أثناء منامه ؛ وإلى مثل هذا ذهب الشاعر المعاصر چون ماسفيلد الذى زعم أنه رأى فى منامه قصيدته « المرأة تتكلم » منقوشة بحروف بارزة على صفحة من المعدن ، فكان عمله بعد اليقظة مقصوراً على نسخها ! واعترف « چاكوب بوهمه » أنه هو نفسه لا يعرف كيف يتم كتاباته بغير تدخل من إرادته ، إنه لا يدري

ماذا يجب أن يكتب ، فإن كتب جاءت كتاباته من وحى إلهام روحى ...  
وقد ابتدع « موزار » Mozart المزمار الساحر أثناء لعبة البلياردو ... إلى آخر  
مايروه الفنانون فى هذا الصدد مما ذكرت بعضه المصادر التى أشرنا إليها .

### نظرية اللاوعى :

وشبهه بهذا مذهب « فرويد » S. Freud ١٩٣٩ ومدرسته (١) فى تفسير  
الخلق الفنى ورده إلى مكونات اللاوعى unconsciousness إذ يقولون  
إن فى الإنسان نزعات شريرة وميولا ماحنة ورغبات عداوية تتنافى مع  
آداب المجتمع وتقاليده ومعتقداته ، ومن أجل هذا نقوم بكتبها لإخفائها عن  
أعين الناس ، وتقوم عقائدنا وآدابنا الاجتماعية بدور الرقيب الذى يحول  
دون ظهور هذه المكونات المكبوتة فى اللاشعور ، والتى تترد فى الأغلب  
والأعم إلى الغريزة الجنسية ، وهى تسبب عقداً تثير فى الوعى انفعالات  
تظهر فى أحلام اليقظة والنوم ، وتبدو فى اضطرابات عصبية أو تظهر فى  
إنتاج فنى ، وهكذا يصبح الخلق الفنى عند هذه المدرسة مجرد رمز  
لمكونات مكبوتة فى اللاوعى ، به يتسامى الإنسان فيظهر مشاعره الجنسية  
بعد أن أخفى حقيقتها عن الناس وأبداها فى صور مشروعة فى أعينهم ،  
وبهذا تصبح آثار الفنان متنفذاً لرغباته الجنسية المكبوتة ؛ وقد طبق فرويد  
نظريته على الفنان ليوناردو دافنشى السالف الذكر (٢) .  
هذا الاتجاه فى رد الخلق الفنى عند العباقرة من أهله إلى الإلهام الخفى  
أو مكونات اللاشعور أثار ضيق علماء الاجتماع وجمهرة علماء النفس  
على السواء :

### الإلهام عند علماء الاجتماع :

فأما الاتجاه الاجتماعى فيضيق بكل مذهب يجعل الفن ظاهرة فردية

(١) مدرسة التحليل النفسى Psycho — anaylsis

(٢) انظر كتابه : S. Freud, Leonardo da Vinci, Eng. Trans. by Brill 1932

تتصل بشعور الفنان أو عقله أو مكنونات اللاوعي عنده ، لأن الفن عند الاجتماعيين جمعي وليس فردياً ، إنه يمثل نزعات الناس في مجتمع يعيش تحت ضغط عرف وعقائد وتقاليده ، ويهدف إلى خدمة هذا المجتمع الذي يعيش الفنان في ظله ، ويتأثر به في إنتاجه ولا يملك إلا التعبير عن مُشَلِّ عليها يضعها له مجتمعه ! .

وفد كان « تين » Taine أول من قام بدراسة جادة في « فلسفة الفن » ووضع مذهباً طبيعياً اجتماعياً ودرس الفن على نمط دراسة العالم الطبيعي للنباتات ، فاهتم بالبيئة وأثرها ، بل كان أول من أدخل كلمة « الوسط أو البيئة milieu والجو الأدبي moral temperature وهما التعبيران اللذان شاعا بعده للدلالة على الحالة المعنوية والعقلية العامة في عصر ما ، فكان يكتب عن الفن من خلال نظريته لتاريخ الحضارة الإنسانية ، محدداً العوامل التي أثرت في اتجاهات الإنتاج الفني خلال العصور ، وكان يريد بالبيئة معناها الجغرافي والاجتماعي معاً ، فالفنان يصور مناظر الطبيعة التي تحوطه ، ويعبر عن روح العصر الذي يعيش فيه حتى تبدو في آثاره روح الحضارة التي يعاصرها والتقاليد التي تحكمه ... وبهذا تفسر عبقرية الفنان باعتبارها ظاهرة اجتماعية لها أسبابها التي تعيش في ظل المجتمع وتخضع لمناهج البحث التجريبية والتاريخية<sup>(١)</sup> . وتابعه في هذا الاتجاه « دوركايم » + ١٩١٧ Durkheim ومدرسته الاجتماعية .

### الإلهام عند علماء النفس :

أما جبهة علماء النفس فقد فسروا الإلهام باعتباره ظاهرة فردية لاجتماعية كما ظنه الاجتماعيون ، والإلهام عندهم يصدر عن الفرد ولا يظهر في تربة إلا متى تهيأت له ، فانبتاق نوره يسبقه تخضير عقلي وعاطفي يؤذن

(١) قارن : Külp : p. 87

بمجيئه ، والإلهامات الخفية التى تحدث عنها الشعراء والفنانون الذين أسلفنا ذكرهم يمكن تفسيرها سيكولوجياً متى عرفنا ما سبق ظهورها من قراءاتهم وأبحاثهم ومشاهداتهم وتأملاتهم فى المشكلة التى تشغل أذهانهم .

من هنا قيل إن تحليل الإلهام تحليلاً علمياً يقتضى معرفة فترة التحضير التى تسبقه ، وقد يرتد إشباع الذهن بما يدور حول المشكلة إلى أعوام طويلة تسبق نور الإلهام ، فيقال إن لويس Lowes قد تمكن من أن يقتفى آثار قصيدة كولريديج السالفة الذكر إلى خمس وعشرين عاماً سبقت كتابتها ، وذلك باستقصائه قراءات كولريديج ومشاهداته أثناء أسفاره المتعددة .

ولا عجب أن يظهر الإلهام أثناء النوم أو عقب الراحة والكمون ، لأن الراحة وتلاشى الانتباه يساعدان الإنسان على مواصلة تفكيره من غير عائق ، ومن هنا رجحت الدراسات السيكولوجية أن الإلهام ينبثق نوره بعد فترة تحصيل وإشباع — قد تطول — تليها فترة راحة أو كون ، ولا مصادفة فى الأمر ، فإن الإنسان هو الذى يهيئ ظروف المصادفة وليست المصادفة هى التى تهيئ له إلهاماته .

وقد عرض الأستاذ جراهام والاس<sup>(١)</sup> لعملية الخلق العبرى فى العلم والفن معاً ، فردها إلى أربع مراحل أولاها فترة الإعداد preparation وفيها يعرض المفكر أو الفنان لدراسة مشكلته من جميع نواحيها ، وثانيها مرحلة التفريخ incubation وفيها يختفى التفكير الشعورى الواعى ، هى فترة ركود وراحة ، وثالثها مرحلة ظهور « الفكرة السعيدة » مقترنة بأحداث سيكولوجية وتسمى بالكشف — فى لغة الصوفية — illumination ، ورابعها مرحلة التحقيق verification وتكون فى مجال التفكير العلمى .

ويصرح « والاس » بأن مرحلة التفريخ ضرورية للتمهيد لمرحلة الكشف ، وهو يتحدث عن كثير من العباقرة الذين تكشف عبقريتهم عن آثار رائعة

(١) Graham Wallace فى كتابه فن التفكير The art of thought



بعد فترة ركود وتكاسل وراحة ، ولكن هذه الفترة كانت مسبقة لا محالة  
بالتفكير جدى عميق ، ومعنى هذا أن الفنان يدرس مشكلته واعيا شاعراً  
في فترة الإعداد ، ثم تنتقل المشكلة في فترة الركود الى مجال اللاشعور ،  
وعندئذ يتكفل اللاشعور بإيجاد الحل السعيد .

وهذا الرأي شبيه برأى أفلاطون من حيث إن الإنتاج العبقري يحىء  
بعد التفكير العميق الذى يعقبه ما يشبه الكشف الصوفى ، أن التفكير يفضى  
إليه ، ولكن هذا الإنتاج لا يتم عن طريق هذا التفكير ، وقد كان أفلاطون  
يرى أن هذا النوع من الإدراك مسبوق بدراسة طويلة وبحث عميق ينبثق  
بعدهما فى النفس نور كما ينبثق لسان من اللهب وسط نار ، أى أن هذا  
الإدراك أشبه ما يكون بالإلهام أو وميض يخالف كل المخالفة العمليات المنطقية  
والرياضية التى تقترن بالتفكير والدراسة اللذين يسبقان فى العادة هذا الإلهام  
المفاجئ<sup>(١)</sup> .

والغريب أن الذكاء لا يتحتم أن يقترن بالعبقرية ، إن العبقرية قدرة  
على الخلق والإبداع ، أداتها العقل - فى الخلق العلمى - أو الخيال -  
فى الخلق الفنى - أما الذكاء فهو - فى أشيع تعريفاته المعتمدة - القدرة  
على التخلص السريع من المآزق<sup>(٢)</sup> ، وقد أثبت الاستقراء أن الكثيرين  
من العباقرة على ذكاء متوسط ، أو أقل من المتوسط ، وإن كانوا قد أوتوا  
هبة القدرة على الخلق كاملة غير منقوصة ... !

تعقيب :

حسبنا هذا فى تفسير الباحثين لمصدر العبقرية الفنية ، ويكفى أن نقول

(١) انظر Joad, Guide to Philosophy, 1936 ص ٣٢٩ - ٣٣٠ و ٣٢٨  
وقلرن كذلك كتاب مبادئ علم النفس العام ص ٢٤٣ وما بعدها .

(٢) بل قيل إن الذكاء يتمثل فى قدرة صاحبه على التكيف السريع مع المواقف التى  
تواجهه واستغلالها لصالحه ، ومن ثم يقترن الذكاء بالأنانية !

فى التعقّب عليها إن النظر إلى المشكلة من زاوية واحدة ضلال بيّن ، وأدنى منه إلى الصواب أن يقال إن الإلهام مردّه إلى بواعث بعضها فردى يتصل بالإعداد العقلى والعاطفى واللاشعورى السابق لظهوره ، وبعضها الآخر اجتماعى ينحدر إلى المجتمع بمافيه من أفكار ونظم وعادات ومعتقدات. وغير هذا من عناصر الحضارة التى تسوده ، وهذه البواعث يتفاعل بعضها مع البعض الآخر خفيةً وعلانية حتى ينشأ عن تفاعلها ما نسميه بالإلهام .

عرفنا الآن شيئاً عن اتجاهات الباحثين فى فهمهم لطبيعة الجمال ومقاييس تقويمه ، ومصدر العبقرية الفنية وما قيل فى تفسيرها ، ولكن للجمال علماً يعالج البحث فى مشاكله ، فلعل من المفيد أن نعرض له بكلمة تاريخية موجزة تزيد موضوعنا وضوحاً :

## ( ب ) علم الجمال

من تاريخ علم الجمال قديماً وحديثاً - أظهر مذاهب المحدثين في الجمال :  
المذهب المثالي - المذهب الطبيعي - المذهب الرومانسي - المذهب الرمزي .

### من تاريخ علم الجمال :

يراد به فلسفة الوجدان لأنه يعرض لدراسة الذوق الجمالي سيكولوجياً وتاريخياً واجتماعياً وميتافيزيقياً - فيما يقول بعض الباحثين<sup>(١)</sup> ؛ وقيل إنه علم الجميل وفلسفة الفنون الجميلة ، وهو يتناول أحكام الجمال التي تعبر عن اللذة والألم وتعرض لدراسة الفن وآثاره<sup>(٢)</sup> ، وبهذا تصبح غايته وضع معايير للتمييز بين الجمال والقبح ورسم قواعد بمقتضاها يتحقق الجمال في الآثار الفنية .

وما من شك في أن الجمال قد أثار افتتان الناس من قديم الزمان ، وأن الإنسان قد أبدع الآثار الجميلة قبل أن يُفلسف موضوعها ، ثم عرض للبحث فيها بالنظر العقلي ومناهجه فكانت فلسفة الجمال ، واصطنع المناهج التجريبية في دراستها فكان علم الجمال التجريبي الذي انصرف عن دراسة الجمال كما ينبغي أن يكون ، إلى البحث الواقعي فيه كما هو كائن بالفعل ، فلنعرض لتأريخ البحث الجمالي في إيجاز .

لعل البحث في الجمال لمعرفة حقيقته وشروطه وقوانينه كان مرجع الفضل فيه إلى اليونان ، وإن كانوا قد دخلوا بين فلسفة الجمال وعلم الأخلاق وفلسفة ما بعد الطبيعة ، وقد عُنِيَ أفلاطون + ٣٤٨ ق.م Plato وأفلوطين + ٢٧٠ Plotinus بفحوى الحكم الوجداني من جمال وجلال ؛ واهتم أرسطو + ٣٢٢ ق.م ؛

( ١ ) W. Jerusalem, op. cit., p. 198 - 9.

( ٢ ) Külpe, op. cit., p. 81 - 2.

Aristotle بوضع نظرية في طبيعة الفن ، وكانت هذه الدراسات تقوم على أسس فلسفية ولا تستند إلى مناهج تجريبية في دراسات الأحكام الجمالية .

ومثل هذا يمكن أن يقال في فلسفة العصور الوسطى والكثير من مذاهب المحدثين في هذا المجال ، لأنهم يقيمون بحثهم على أسس فلسفية فيهتمون بوضع مُثُل عليا للخلق الفني ويُسلمون بفروض عامة عن دلالة الجمال وأهميته .

وقد كان الفيلسوف الألماني « كرستيان وُلَف » C. Wolff ١٧٥٤ + قد قسّم قُوى الإدراك إلى عليا علمها المنطق الذي ينشد مثاله الأعلى في الحق ، وقوى إدراك دنيا - وهي الحس - لم يذكر لها علما يعالجها ، فذكر تلميذه « بوجمارتن » ١٧٦٢ A. G. Baumgarten « علم الجمال » مقابلا لعلم المنطق ومعبراً عن كمال المعرفة الحسية ، كما أن المنطق يمثل كمال المعرفة العقلية ، وكان « بوجمارتن » أول من استخدم علم الجمال Aesthetics بمعنى فلسفة الجميل ، وقد تابعه في العمل على استقلال علم الجمال تلميذه « ماير » G.F. Meier وغيره من المحدثين .

وما تقدمت الدراسات السيكولوجية في ذلك الوقت وأشارت إلى وجود قوة للوجدان حتى أدرك المفكرون أن الجمال ليس كمال المعرفة الحسية ، بل لا يتصل بالمعرفة بوجه من الوجوه ، وأن موضوعه هو هذا الوجدان من قُوى النفس .

وشهد هذا القرن (الثامن عشر في إنجلترا) تقدما ملحوظا في البحث الفلسفي في الجمال ، وأظهر من ساهموا في هذا التقدم في إنجلترا « شافيتسبري » ١٧١٣ Shaftesbury بفلسفته الجمالية في الأخلاق على ما أشرنا من قبل ، وفي اسكتلنده « بيرك » Burke و « هوم » Home بأبحاثهما السيكولوجية في الجمال ، وفي ألمانيا - عدا من ذكرنا - « كانط » ١٨٠٤ Kant الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لعلم الجمال في صورته العلمية ، جدا في التوفيق بين

نظريات السابقين له وانتهى إلى جعل موضوع علم الجمال شاملاً لميدانين متميزين أولهما : وضع نظرية في الجمال والجلال Sublimity ، وثانيهما : البحث في طبيعة الفن والمناهج التي تُتَّبَع في تصنيف الفنون الجميلة .

واستمر الاتجاه النظرى في البحث يسود فلسفة الجمال بعد « كانط » ، وظل منهج البحث عند فلاسفة الجمال يقوم على الاستنباط الذى يبدأ بالقضايا الكلية للبرهنة على صدق الأحكام الجزئية ، وأظهر ما يبدو هذا عند « هيغل » + ١٨٣١ W. Hegel وأتباعه من أمثال « ويس » H. Weiss « وفيشر » F.T. Vischer وعند « جون هربرت » + ١٨٤١ J.F. Herbart الذى يعتبر عند الكثيرين مؤسس علم الجمال بمعنى من معانيه ، وإن كان قد أدمج الأحكام الأخلاقية فى الأحكام الجمالية حين جعل « الذوق » أداة إدراك القيم ووصفها ، وجعل وظيفته كشف العلاقات البسيطة التى تقوم فى الآثار الفنية ، وتثير فىنا الشعور بالجمال ، وحدد المثل العليا التى تصدر بمقتضاها الأحكام التى تقرر الجمال أو القبح ، وقد تابعه تلميذه « زيرمان » R. Zimmermann الذى اهتم بتحديد المثل العليا للكمال - وهى التى أغفلها هربرت فى فلسفته .

وظهر مذهب المدرسة الرومانسية Romanticism - التى سنعرض للحديث عنها بعد قليل - على يد شيلنج + ١٨٥٤ F.W. Schelling و « شليجل » + ١٨٢٩ Fr. Schlegel و « شوبنهاور » + ١٨٦٠ A. Schopenhauer الذين اهتموا وغالوا فى تقدير الجمال والفن ، فبرى أولهم فى الطبيعة وكل كائناتها مظهرًا من مظاهر الفن ، وتستبد البطولة أو العبقريّة بثانهم وتظهر آثارها فى الإبداع الفنى المتحرر من قيود الأديان والقوانين ، ويعتبر ثالثهم الشعور بالجمال أسمى ما يحظى به الإنسان فى حياته . . . الخ .

وعلى مثل هذه الحال كان موقف الفلاسفة من فلسفة الجمال حتى ضاقت طائفة منهم بالفلسفة ومناهجها الاستنباطية ، ونزعت إلى تحويل

علم الجمال الفلسفى إلى علم وضعى يصطنع مناهج العلوم الطبيعية التجريبية الخالصة ، يطبقها على الأحكام التى تصدرها على شعورنا باللذة ، بل على الفنون ذاتها وعلى المجهود الذى يُبذل فى إنتاج الآثار الفنية المبدعة ، وقد كان « تين » + ١٨٩٣ H. Taine فى كتابه « فلسفة الفن » Philosophie de l'art أصدق مثل لذلك - وقد عرفنا شيئاً عن مذهبه فيما سلف .

ومن كبار الداعين إلى هذا الاتجاه « جرانت ألين » + ١٨٨١ Grant Allen - فى دراساته فى علم الجمال الفسيولوجى - وكذلك « هيرث » George Hirth وقد حاولوا أن يكشفوا عن العوامل السيكولوجية والفسيولوجية التى ساعدت على الإنتاج الفنى الرائع - ولا سيما فى مجال الفن التجسمى Plastic art ثم « فخنر » + ١٨٨٧ G.T. Fechner الذى اهتم بدراسة المؤثرات الحسية التى تثير فى النفس الشعور اللاذ أو المؤلم ، ودل فى نجاح على ضرورة استخدام المنهج التجريبى فى علم الجمال (١) .

هذه كلمة مجملة موجزة عن بعض معالم البحث فى تاريخ الجمال ، نعقب عليها بإشارة خاطفة إلى بعض مذاهب المحدثين فى الجمال .

### أظهر مذاهب المحدثين فى علم الجمال :

قبل الحديث عن أظهر مذاهب المحدثين فى الجمال نمهد بالإشارة إلى أن علم الجمال التجريبى يبدو على صورتين : معيارى أو فنى ، ووصفى

---

( ١ ) فى تاريخ البحث فى الجمال انظر Kùlpe, op. cit., ch. X. p. 81 ff وكذلك Jerusalem ص ٢٠٠ وما بعدها وقارن : Max Schoen and others, Introduction to (1947) Philosophy فى الشطر الثالث فى فصوله الأربعة الأولى التى أرخت علم الجمال عند القدماء ومفكرى العصور الوسطى ثم ص ٥٠٥ - ٥٩٠ عن تاريخه عند المحدثين .

أو تحليلي ، فأما أولها فوظيفته أن يضع قواعد للفنان ومقاييس للناقد ، إنه يصور ما ينبغي أن يكون عليه الفنان المبدع في إنتاجه الفني ، وما ينبغي أن يكون عليه الناقد الممتاز في فهمه للآثار الفنية وتدوقة لألوان الجمال وتميزه بين الجميل والقبيح ، على أن المعيارية عند هؤلاء التجريبيين من العلماء تختلف عنها عند الفلاسفة العقليين ، لأن معيارية الجمال - كعلم تجريبي - تجعل القواعد التي توضع مقيدة بزمان الفنان - أو الناقد - ومكانه وظروفه وأحواله ، أما معيارية الجمال كعلم فلسفي فتجعل هذه القواعد عامة مطلقة تتخطى الزمان والمكان وتتحرك من ضغط الظروف والأحوال ، ومن ثم تكون صادقة صدقاً مطلقاً .

وعلم الجمال المعيارى - على النحو التجريبي الذي أسلفناه - لا يهتم كثيراً بدراسة المشاكل الرئيسية في الجمال لمعرفة مبادئها وأصولها ، لأن هذا النوع من البحث من شأن الدراسات الفلسفية الميتافيزيقية - ولا يعالج البحث في الأسباب والبواعث التي تمكن الفنان من إنتاجه الفني .

أما علم الجمال الوصفي أو التحليلي فإنه يحاول أن يكشف عن هذه المبادئ والبواعث في حدود مناهجه ، رغبة في معرفة الظروف التي تلهم الفنان حين يبدع آثاره الفنية ، كما يهدف من ناحية أخرى إلى تفسير الطريقة التي بها تؤثر هذه الآثار الفنية في المجتمع ، ومن هذا نرى أن مجال البحث في علم الجمال الوصفي هو عقل الفنان من حيث النزوع إلى معرفة المؤثرات التي تؤثر فيه ، والأذواق التي تميز عصره ، وبهذا يتحول علم الجمال آخر الأمر إلى علم نفس وتاريخ ، وباتحاد مناهج البحث السيكلوجي والبحث التاريخي يستيسر لنا أن نفهم آثار الفن فهماً دقيقاً مقنعاً<sup>(١)</sup> .

أما المذاهب التي عرفت في الجمال عند المحدثين فأظهرها :

### المذهب المثالي : idealism

أشرنا فيما أسلفنا إلى أظهر صور المثالية في الفلسفة ( نظرية المعرفة ) والأخلاق<sup>(١)</sup> ونضيف الآن أنها تطلق في الفن ويراد بها اتجاه الفنان إلى التعبير عما ينبغي أن يكون ، مع تأكيد وجداناته وعواطفه في آثاره الفنية وعدم الوقوف عند نقل الحقائق نقلاً حرفياً ، وبهذا يرفع الفن الجنس البشري إلى آفاق عليا فيمتجنب الواقع الكريه الأليم ليصور الجمال الذي يدفع إلى السمو ، ويتضمن هذا المذهب استبعاد كل خسيس منكر أو مبتذل من مجال التعبير الفني .

### المذهب الطبيعي<sup>(٢)</sup> : Naturalism

وعلى عكس هذا الاتجاه يقف أتباع المذهب الطبيعي في علم الجمال ، وهو

( ١ ) انظر ص ٣٣٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

( ٢ ) ويطلق المذهب الطبيعي في الفلسفة ( لا في علم الجمال ) ويراد به الاعتقاد بأن العالم لا يحتاج إلى علة فائقة للطبيعة أو تدبير خارق للعادة ، بل لكنه يقوم بنفسه ويبرهن على نفسه ويسوس نفسه ، وليس لعمل العالم غاية يهدف إليها ، والحياة الإنسانية - الفيزيائية والعقلية والخلقية والروحية حادثة طبيعية عادية تعزى من كل وجوها لعمليات الطبيعة العادية ، والقيم الأخلاقية يمكن تبريرها بأسباب طبيعية من غير ما حاجة للاتجاء إلى قوة فائقة للطبيعة ومن غير توقيع لجزئات أو أقدار خارقة للعادة .

ويطلق المذهب الطبيعي أيضاً في فلسفة الأخلاق ، ويراد به اتجاه القائلين بأن غاية الأفعال الخلقية أن يحيا الإنسان وفقاً للطبيعة ، ومن ثم لا يكبح شهواته وأهواءه فيما ظن بعض الطبيعيين ، أو يجعل تصرفاته تجري وفقاً للعقل - على اعتبار أن الطبيعة معناها العقل فيما ظن الرواقية ، أو يرتد الإنسان إلى الطبيعة ويهجر المدنية المصطنعة التي تبدو في آثار العقل من علم وفق وفلسفة فيما ذهب « جاك جاك روسو » أو يحقق الإنسان رغباته ويشبع شهواته من غير عائق ويؤكد ذاته ويسخر من التضحية وغيرها من الفضائل التي أقرتها الأديان والأخلاق التقليدية وبذلك يمهّد الطريق لوجود « السوبرمان » - فيما ظن « فيلتشة » F. Nietzsche أما ما يراد بالمذهب الطبيعي في الفن والآداب فقد أشرنا إليه عند حديثنا على التوحيد بين الجمال والخير ( ص ٣٨٩ وما بعدها ) وعرفنا شيئاً عن موقف إميل زولا من الأدب المكشوف ( في الفصل الأول من الباب الرابع ) - ويراد بالمذهب الطبيعي في الدين استبعاد القول بأخوارق والمعجزات وإرجاع حقائق الدين إلى فعل العوامل الطبيعية وقوانينها ، أو إلى تأثير الله موحداً مع النظام الطبيعي للعالم ، أما المذهب الطبيعي في علم الجمال فهو ما نعرضه الآن في صلب الكلام .



مذهب الذين يرون أن الطبيعة ( وحدها ) هي المجال الصحيح لدراسة الفن ، وبهذا المعنى الرحب تنحصر مهمة الفنان في أن يلاحظ الطبيعة عن كثب ، ويسجل بيئته المادية في وضوح ، ومذهب الطبيعيين في الفن — كمذهب الطبيعيين في الفلسفة — يوجب على الفنان إغفال كل حقيقة خفية "hidden" واستبعاد « الماهية » أو الجوهر الخفي essence من حسابه ، ويفرض عليه أن يستبعد من ذهنه كل محاولة تهدف إلى تصحيح الطبيعة بالتعبير عنها بما يسمونه بالصور المثالية التي يتجاوز أصحابها الواقع إلى الكمال الذي يتوهمونه ، ومن الضلال — في عُرْف هذا المذهب — أن يفرض الفنان على الطبيعة أحكاماً تقويمية اعتقاداً منه بأن الطبيعة ناقصة يعوزها جهد الفنان ليزيل عنها النقص ويردها إلى الكمال ، وهو يخطئ أفدح الخطأ إذا أخذ يتخير من مشاهد الطبيعة ما يظن أنه يثير الشعور بالجمال ، إن مهمته لا تتجاوز تشریح البيئة التي تحوطه ووصف ما فيها .

ومن الضروري أن نميز بين المذهب الطبيعي والمذهب الرومانسى في الفن ، ( أو الابتداعى فيما يسميه البعض ) Romanticism فالرومانسية تؤكّد شعور الفنان بصفات الأشياء وخواصها ، والفنان أصلاً معنىً بالتجارب التي تُنفّض ليلها الطبيعة ، بينما يؤكّد المذهب الطبيعي ما في الأشياء من خصائص موضوعية لم تصدر عن ذات الفنان ، ومن هنا أوجب المذهب الرومانسى تدخّل الفنان في الطبيعة ، بينما أوجب المذهب الطبيعي الحد من هذا التدخّل ما أمكن ذلك .

ويطلق المذهب الطبيعي عادة على معتقدات مدرسة من الواقعيين ظهرت أشبه ما تكون بمدرسة الوضعيين ، وتزعّمها « فلوير » + ١٨٨٠ G. Flaubert و « إميل زولا » + ١٩٠٢ E. Zola و « موباسّان » + ١٨٩٣ Maupassant ويميز المذهب قول زولا<sup>(١)</sup> : « إن المذهب الطبيعي منهج علمي مُطبّق على

---

(١) في كتابه Le Roman Expérimental ثم Lea Romanciers Naturalists وانظر ص ٣٩٢ وما بعدها في الفصل الأول من الباب الرابع في هذا الكتاب .

«الآداب» ويعتقد زولا أن مهمة الفنان أن يسجل ما يقع في الطبيعة ويفسره ، إذ ينبغي أن يكون الفن نسخة دقيقة من الطبيعة ، ولا يبلغ الفنان هذه الغاية إلا بدراسة تحليلية للخلق والبواعث والسلوك .

ويرى أتباع المذهب الطبيعي أن جميع الأحكام التي تصدرها عن خيرية الأفعال وشريتها مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس وليس له أساس في طبيعة الأشياء ، ومن ثم وجب أن يلتبس الفن فهم الأشياء دون أن يتجاوز هذا إلى الامتداح والثناء أو القدح والذم ، إن السلوك الإنساني مظهر من مظاهر البيئة ، وواجب القصاص أن يعرض هذا المظهر في تفصيل وإسهاب من غير أن يحاول التسمي به ومحاولة تكملة ما يتوهمه نقصاً فيه ، ومن غير أن يفترض قوى خفية أو يرتفع على ما يظنه قبحاً .

#### المذهب الرومانسى Romanticism :

أما المذهب الرومانسى الذى أسلفنا الإشارة إليه فيطلق في علم الجمال وفي الفن على حركة ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن الماضى ، وكان من أظهر دعائها « نوافاليس » + ١٨٠٢ F. Novalis والأخوان جيموم شلجل وفردريك شليجل<sup>(١)</sup> Schlegel و «رشر» + ١٨٢٥ P. Richter في ألمانيا ، وچان چاك روسو + ١٧٧٨ Rousseau و «شاتو بريان» + ١٨٤٨ F. Chateaubriand و «فكتور هوجو» + ١٨٨٥ V. Hugo و «لامارتين» + ١٨٥١ F. Lamrtine في فرنسا ؛ و «بليك» + ١٨٢٧ Blake و «شيلى» + ١٨٥١ P. Shelley و «بايرون» + ١٨٢٤ G. Byron في إنجلترا .

والرومانسية تشبه أن تكون اتجاهًا عامًا نحو الفن ووظيفته ، وتفسيرًا للخير والجمال وتأويلا للحياة ، وغايتها ليست بدعة جديدة لأنها - بهذا

(١) مات أولهما عام ١٨٤٣ وثنانيهما عام ١٨٢٩ م .

الوضع - كانت على الدوام قائمة موجودة بحيث يتعذر ردها إلى عصر معين ، وجوهر الرومانسية يقوم في الاستغراق في الطبيعة ومحاولة إدراك ظواهرها على نحو مباشر سريع بسيط ، ومن ثم يعتبر أتباعها كل القواعد والنظم ومقتضيات العرف والآداب خططاً اصطناعية وعوائق تحول دون إدراك الطبيعة وظواهرها والتمتع بها والتعبير عنها ، ومن هنا كانت كراهيتهم للاتباعية ( الكلاسيكية ) Classicism وهم يُكبرون من شأن الصدق في التعبير Sincerity والتلقائية والهوى ، وبمقدار مغالاتهم في تقدير الوجدان والخيال والعاطفة كان استخفافهم بالعقل ومنطقه ، فهمة الفن عندهم تقوم في الاهتمام بملاحظة الجزئيات والمحسوسات ومشاهدة المشاعر والوجدانات التي تثيرها مشاعر الطبيعة مع تسجيلها في أمانة ودقة ، من غير أدنى محاولة لتجريد المعاني الكلية من الجزئيات المرئية ومن غير نزوع إلى تكميلها والتسامي بها كما يتوهم المثاليون ، إن الرومانسية تطالب معتنقها من الفنانين بأن يشعروا في حرية وعمق ، وأن يعبروا عن مشاعرهم من غير أدنى كبت في أو ضبط اجتماعي أو قهر خلقي ، إنها تلتهمس في آثار الفن وروائعه موثراً ينبه الخيال ويشير الوجدان كنقطة بدء للعمل الحر وليس كموضوع للتأمل والتفكير .

والرومانسية تتفرع شيعاً تلتقي كلها عند كراهية القيود التي تفرضها على الفنان سلطة ما ، والنفور من كل مانع يحول دون حرية التعبير عن الطبيعة ، والافتناع بأن شعور الفنان بالخصائص الخفية في الأشياء يحتل مكان الصدارة في التعبير الفني (١) .

### المذهب الرمزي Symbolism :

ونشأت اتجاهات يهدف بعضها إلى إدماج المذهب المثالي الطبيعي ، وظهر المذهب الرمزي Symbolism في التصوير والشعر وحاول أتباعه أن

(١) قارن : D. Runes. p. 137, 205-6 وكذلك Jerusalem, op. cit., p. 209-10  
A.O. Lovejoy, Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas: & 272-3.

يتجاوزوا التعبير عما هو كائن إلى إضفاء الغموض على الآثار الفنية وعرض القيم الروحية من خلال الرموز المجردة ، وقد ازدهر المذهب الرمزي في أواخر القرن التاسع عشر كرجع للمغالاة في تقدير الطبيعيين لجمال الطبيعة .  
حسبنا هذا إشارة خاطفة إلى أظهر المذاهب الحديثة في الجمال والفن ، عسى أن يكون الحديث عنها مع إيجازه قد أضاء بعض المناطق الغامضة في علم الجمال .

وبعد فإن بين الفن والعلم هُوَّةٌ قد تبدو - في بعض نواحيها - سحيقة القرار ! فإن العلم كشف عن حقائق الواقع ، تنطمس خلاله شخصية العالم وتذوب فرديته ، أما الفن فإنه خلق وإبداع يصدر عن ذات الفنان وينبثق من أعماق نفسه ، وإن كان الفنان نفسه يتأثر من غير شك بالمحيط الذي يعيش فيه ، ويتفاعل مع تيارات الفكر والحياة التي تكتنفه .

## مصادر الفصل الثالث

بالإضافة إلى المصادر المذكورة في هوامش الصفحات وصلب الكلام ،

يمكن الاطلاع على ما يلي من مصادر :

Bosanquet, B., Three Lectures on Aesthetics

Reid, L.A., A Study in Aesthetics

Gilbert & Kuhn, History of Aesthetics

Ogden, C.K. & Richards, T.A., Foundations of Aesthetics

Gilbert, K.E. Studies in Recent Aesthetics

Gordon, K., Aesthetics

Parker, De Witt [H., (1) Principles of Aesthetics 1949

(2) Aesthetics (in : 20th Century

Philos., 1947)

Barritt, E. F., (1) An Introduction to Aesthetics, (Hutcheson's  
University Library)

(2) What is beauty, 1932

(3) (ed.) Philosophies of Beauty from Socrates  
to R. Bridges

Puffer, E., The Psychology of Beauty, 1950

Alexander, S., Beauty & other Forms of Value

Burke. The Sublime & Beautiful

M' Vicar, The Philosophy of the Beautiful

Ducass, C.J. The Philos. of Art

Collingwood, R.G., (1) Outline of Philosophy of Art

(2) Principles of Art

Honey, Science & Creative Arts

Santayana, G., The Sense of Beauty, 1890

Cousin, V., Du Vraie, du Beau, du Bien

Danieron, Cours de Aesthetique

Delacroix, H., Psychologie de L'Art 1947

- Rusu, L, Essai Sur la Crèation Artistique 1935  
Taine H., Philosophie de l'Art  
Lolo, ch.. L'Art et la Morale.  
Stace, W.T., The Meaning of beauty, 1929  
Langfield, S.H., The Aesthetic Attitud, 1920  
Birkhoff, G.D., Aesthetic Measure, 1933

## كشاف ودليل ومعجم

( ١ ) كشاف بأشهر الأعلام

( ب ) دليل بأهم المذاهب والنظريات والمدارس

( ج ) معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل

## كشاف بأشهر الأعلام<sup>(١)</sup>

أبيقور + ٢٧٠ ق م Epicurus ( انظر  
مذهب الأبيقورية ) : ١١٨ ، ٥٠ ،  
٢٤٤ ، ٣٥٩ ، ٣٦٥ .

أيمينيدس ( ق ٧ . ق م ) Epimenides :  
٢٨٨ ، ٣٦٣ .

أجريبا ( الشاك الاسكندراني القديم )  
أواخر القرن الأول أو الثاني للميلاد  
Agrippa : ٣١٠ ، ٣١٤ .

أجريبا ( كورني ) + ١٥٣٣ م C. Agrippa :  
٣١٥ .

أرسطارخوس ( ق ٣ ق م ) Aristarchus :  
١٨٤ ، ٣٩ .

أرسطو + ٣٢٢ ق م Aristotle : ٢٠ ،

٢٢ ، ٣٥ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٧ ،

٤٩ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٩٧ ،

٩٩ ، ١٠٣ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٠ ،

١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٤١ ،

١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ،

١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٨١ ،

١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ،

١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ،

٢٠٤ ، ٢١٤ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ،

٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ وما بعدها —

٢٤٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ،

٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ، ٢٩٤ ،

٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٩ ،

٣١٧ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ،

٣٥٠ ، ٣٧٦ ، ٣٨٣ ، ٤١٧ ،

٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٤ ،

أبقراط + ٣٧٠ ق م Hippiocrates :  
٢٨٦

ابن تيمية ٧٢٩ هـ / ١٣٢٨ م : ٢٦٥ ،  
٤٢٠ .

ابن حزم ( الظاهري ) ٤٥٦ هـ / ١٠٦٣ م :  
٢٦٥ ، ٤٢٢ .

ابن خلدون ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م : ١٠٣ ،  
١٠٤ ، ١٢٢ ، ١٤٠ ، ١٤١ ،  
١٩٧ ، ٣٧١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ،  
٤٣٠ .

ابن رشد ( الفيلسوف ) ٥٩٥ هـ / ١١٩٨ م :  
٥٣ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ٢٣٧ ،  
٢٦٥ ، ٢٨٣ .

ابن سينا ( الرئيس ) ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م :  
٥١ ، ٥٢ ، ١٢١ ، ١٤٠ ، ١٩٨ ،  
٢٣٧ ، ٢٦٣ ، ٣٧٥ ، ٤٢٠ ،  
٤٢١ ، ٤٢٣ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ .

ابن الصلاح الشهرزوري ٥٦٤٣ هـ / ١٣٠١ م :  
٢٦٥ ، ٤٢٣ .

ابن طفيل ٥٨١ هـ / ١١٨٥ م : ١٢١ .

ابن عربي ( محيي الدين ) ٥٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ م :  
١٢٣ ، ٣٦٩ .

ابن القيم الجوزية ٧٥١ هـ / ١٣٨٥ م : ٢٦٥ ،  
ابن المقفع ( المقتول عام ١٣٩ هـ / ٧٢٧ م :  
٤١٩ .

ابن الهيثم ( الحسن ) ٤٢٠ هـ / ١٠٢٩ م :  
١٤٠ ، ١٩٨ ، ١٩٩ .

ابن يونس المصري ١٠٠٨ م : ١٩٨ .

( ١ ) سنة الوفاة هي المذكورة بعد الأسماء ، وقد يشار إلى تاريخ الميلاد إن كان صاحبه  
حيا أو لم يبلغنا نبأ وفاته .



: F. Angels (فردريك) + ١٨٩٥ م  
٩٥ ، ٨٣ ، ٧٠

اندروتيقوس الرودى (حوالى ٧٠ ق.م).  
٢٣٥ : Andronicus of Rhodes

: St. Anselm أنسيلم (القديس) + ١١٠٩  
٣٣٠ ، ١٢٠ ، ٥١ ، ٢٣

: Aenisedimus أنيسديموس (ق ١ م)  
٣٦١ ، ٣١٤ ، ٣١٠

أوتو (ماكس) المولود عام ١٨٧٦ م  
٣٨٤ : M. Otto

: St. Augustine أوغسطين (القديس) + ٤٣٠ م  
١٢٠ ، ٩٤ ، ٨٥ ، ٢٣

: W. Occam أوكام (وليم) + ١٣٤٣  
٤٥٤ ، ٣٨٨

آير (ألفريد) أستاذ الفلسفة الحالى بجامعة  
اكسفورد ولد عام ١٩١٠ : Prof. A.

: Ayer ٩٧ ، ٢٨ ، ٢٧ ، ٢٦

: ٢٧٧ ، ٢٨٧ ، ٢٨٠ ، ٢٧٩ ، ٢٨٨

: ٢٩٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٦ ، ٣٣١

: ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦١ ، ٣٦٥

: ٣٨٦ ، ٤٠٧ ، ٤٥٢ ، ٤٥٦

٤٧٠

: W. M. Urban إيربان (المولود عام ١٨٧٣)  
٤٦٥ ، ٣٩٦ ، ٣٨٣

: A. Einstein أينشتاين (ألبرت) + ١٩٥٥  
٤٤٩ ، ٣٨٦ ، ٢٧٠

ايونج (المولود عام ١٨٩٩) حاليا بجامعة  
كمبردج : A. C. Ewing ٣٧٨ ،

٣٧٩ ، ٤٥٧ ، ٤٦٥

٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١

٤٧٤ ، ٤٨٣

أرشميدس المقتول عام ٢١٢ ق. م  
١٨٤ ، ١٦٥ ، ٣٩ : Archemides

٣٢٧ ، ٢٠٨

: Arcesilaus أركسيلاوس + ٢٤١ ق.م  
٣١٤ ، ٣٠٩

اسكندر الأفروديسى (أواخر القرن الثانى  
وأوائل القرن الثالث : Alexander

: Aphroditas ٤٢٠

أفلاطون + ٣٤٨ ق. م : Plato ٣٩ ،  
٩٧ ، ٨٥ ، ٨٠ ، ٥٨ ، ٤٧

: ١٠٣ ، ١١٧ ، ١٢٨ ، ١٤١

: ١٨١ ، ٢٠٣ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩

: ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٩ ، ٢٥٧

: ٢٦٢ ، ٣١٧ ، ٣٤٢ ، ٣٧٦

: ٣٨٣ ، ٣٨٨ ، ٣٩٢ ، ٤١٧

: ٤٢٦ ، ٤٦٨ ، ٤٨١ ، ٤٨٣

أفلوطين (الفيلسوف المصرى) + ٢٦٦  
ق. م : Plotinus ٤٣ ، ٥٠ ،

٤٨٣

إقليدس (الإسكندرى) + ٢٧٥ ق. م  
Euclid (١) : ١٤٧ ، ١٤٦ ، ٣٩

: ١٤٨ ، ١٨١ ، ١٨٤ ، ٢٨٦

٤١٥

: S. Alexander الإسكندر (صمويل) + ١٩٣٨  
٤٩٣ ، ٣٩٦ ، ٣٣٥

ألين (جرانت) + ١٨٨١ : Grant  
٤٨٦ : Allen

: R. W. Emerson أميرسون + ١٨٨٢  
٣٤٢

(١) قيل إنه مات ٢٨٣ ق. م وهو غير اقليدس Euclides الميغارى (هجاء الاسمين  
مختلف فى الإنجليزية ولكنه واحد فى الفرنسية) انظر كذلك هامش ص ٣٩ وقد ترجم العرب  
كتاب أولها فى الأصول (أى مبادئ الهندسة) وسموه الاسطقسات أى الأركان أو الأصول  
(العناصر) فيما يروى القبطى .

( ب )

پاپ ( ارثر ) المولود عام ١٩٢١ - حاليا  
بجامعة أريجون : A. Pap : ٢٧٧ ،  
٤١٠ ، ٢٩٠

پاتريك ( ماري ) معاصرة M. Patrick :  
١٣٢

پاراسيلوس + ١٥٤١ P. Paracelsus :  
١٨٧ ، ١٣٧ ، ١٢٤

باركلي + ١٧٥٣ Berkley : ٢٥٠ ،  
٢٥١ وما بعدها - ٢٥٦ ، ٢٧٠ ،

٣١٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ،  
٣٤٣ ، ٣٥٨ ، ٣٧٨

پارمنيدس ( ٥٤٠ - ؟ ق.م ) Parmenides :  
٢٩١

بارنز ( أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة درهام  
W. H. Barnes : ٢٨٧ ، ٢٨٩ ،  
٢٩٢ ، ٤٠٧

پافلوف + ١٩٣٣ E. P. Pavlov :  
١٠٠ : ١٣٨

باهم ( أرسى ) المولود عام ١٩٠٧ حاليا بجامعة  
مكسيكو الجديدة A. J. Bahm :  
٦٨ ، ٧٩ ، ٩٢ ، ٩٧ ، ٢٤٧ ،  
٢٩٤ ، ٤٦٦

پاولسون ( فردريك ) + ١٩٠٨ :  
F. Panleen : ٩٨ ، ١٣٢ ،  
٢٠٨ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٣٤٣ ،  
٣٥٢ ، ٣٧٤

بايرون + G Bayron : ٤٩٠

بايل + ١٧٠٦ Bayle : ٣١٢ ، ٤٦٦  
بخارين + ١٩٣٨ N. I. Bukharin :  
٧٠

بخنر + ١٨٩٩ Buechner : ٢٤٥

پرات ( جيمس ) المولود عام ١٨٧٥  
James Pratt : ٣٣٤

برادلي ( فرنسيس هربرت ) + ١٩٢٤  
F. H. Bradley : ٩٦ ، ٢٢٨ ،  
٢٥٣ ، ٢٥٨ ، ٢٩٨ ، ٣٤٢ ،  
٤١٠

پرايس ( رتشارد ) + ١٧٩١ R. Price :  
٣٣١ ، ٤٦٨

برجسون ( هنري ) + ١٩٤١  
H: Bergson : ٢٥٤ ، ٢٥٨

برجمان ( معاصر من جماعة فيثا )  
Bergmann : ٢٧٢

برنار ( كلود ) + ١٨٧٨ Claud Bernard :  
١٣٧ ، ١٦٣ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ،  
٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٣٩٢

برنجل پاتسون + ١٩٣١ A. S.  
Pringle - Pattison (A. Seth) :  
٣٤٢

پروتاجوراس + ٤١٠ ق.م Protagoras :  
٨٠ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٣٥٩ ،  
٣٦٥

بروض المولود عام ١٨٨٧ C.D. Broad :  
٢٢٨ ، ٢٧٣ ، ٣٣٥

بريه ( إميل ) + ١٩٥٢ E. Bréhier :  
١٨ ، ٢١ ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٥٥ ،  
٨٦ ، ٩٧ ، ١٠٣ ، ١٣٢ ،  
٢٩٤

البسطامي ( أبو اليزيد ) ٢٦٠ هـ / ٨٧٥ م :  
١٢٣ ، ٣٦٩

پسكال ( بايز ) + ١٦٦٢ B. Pascal :  
٨٥ ، ٤٦١

بطليموس السكندري ( كلوديوس ) + حواله  
C. Ptolemy : ٤٠ : ١٤١

بكل ( توماس ) + ١٨٦٢ Th. Bucle : ٩٥

بيرنث (معاصر) J. Burnet : ٣١٤  
 بيرون + ٢٧٥ ق. م. Pyrrho (أنظر  
 مذهب الشك) : ٣٠٩ وما بعدها  
 بيرى (رالف) + ١٩٥٧ R. B. Perry :  
 ٩٨ ، ١٢٨ ، ١٣٢ ، ٢٣٤ ،  
 ٢٣٦ ، ٣٣٤ ، ٣٤٣ ، ٣٩٤ ،  
 ٣٩٦ ، ٥٥٨

بيكون (روجر) + ١٢٩٢ R. Bacon : ١٨٥  
 بيكون (فرنسيس) + ١٦٢٦ F. Bacon :  
 ١٨ ، ٥٤ ، ٥٨ ، ١٢٥ ، ١٣٦ ،  
 ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ،  
 ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ،  
 ١٧٠ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ،  
 ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٨ ، إلى  
 ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٤ ،  
 ٢١٤ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٣٠٦ ،  
 ٣١٧ ، ٣٥٣ ، ٣٥٩ ، ٤١٨ ،  
 ٤٢٥

بيلو (جوستاف) معاصر G. Belot :  
 ٤٥٢

### (ت - خ)

تسلر (ادور) + ١٩٠٨ E. Zeller :  
 ٤١ ، ٤٢ ، ٥٠ ، ١١٩ ، ٣١٤  
 تشايل (أستاذ الأنثروپولوجيا الحالى بجامعة  
 هارفارد) . E. D. Chapple :  
 ١٠٣

تايزيو + ١٢٤ B. Telesius :  
 تورشيل + ١٦٤٧ Toricelli : ١٦٠  
 تولستوى + ١٩١٠ Tolstoy : ٣٩١ ،  
 ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧١  
 تولند (جون) + ١٧٢١ J. Tolland :  
 ٢٤٤

توما الأكويني (القديس) + ١٢٧٤  
 St. Thomas of Aquin : ١٢٠ ،  
 ١٤٣ ، ١٨٥ ، ٢٨٣ ، ٣٨٣

بليك (وليم) + ١٨٢٧ W. Blake :  
 ٤٩٠

بنتام (جيرمي) + ١٨٣٢ J. Bentham :  
 ٩٧ ، ٣٦٠ ، ٤٥٤  
 بوانكاريه (هنري) + ١٩١٢  
 H. Poincaré : ١٤٥ ، ١٩٦ ،  
 ٢٢٨ ، ٢٧٠

بوير (كارل) أستاذ الفلسفة الحالى بمدرسة  
 الدراسات الشرقية بجامعة لندن  
 Karl Popper : ٢٨٧ ، ٢٨٩

بوترو (إميل) + ١٩٢١ E. Boutroux :  
 ٤٠٣

بودلير + ١٨٦٧ Baudelaire : ٣٩١  
 بوذا + حوالى ٤٨٣ ق. م. Buhda : ٤٣  
 بوزانكيت (برنار) + ١٩٢٣  
 B. Bousanquet : ٩٦ ، ١٣٢ ،  
 ٢٥٣ ، ٣٤٢ ، ٣٩٠ ، ٤١٠ ، ٤٩٣  
 البوزجاني (أبو الوفاء) المتوفى عام ٩٩٨ م :  
 ١٣٩

بول (جورج) + ١٨٦٤ G. Boule :  
 ١٥٢ ، ٢٧١ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨  
 بولزانو (برنار) + ١٨٤٨ Bolzano :  
 ٣٩٨

بولجاي + ١٨٣٦ W. Bolyai : ٤١٥  
 بومجارتن + ١٧٦٢ A. O. Baumgarten :  
 ٤٨٤

دى بوير (المستشرق) معاصر De Boer :  
 ٢٦٤

بويل (روبرت) + ١٦٩١ R. Boyle :  
 ٢٢٦

بير (هنري) معاصر H. Berr : ٤١  
 بيرت أستاذ علم نفس معاصر بجامعة لندن  
 C. Burt : ٤٧٣ ، ٤٧٤

بيرس (تشارلز ساندروز) + ١٩١٤  
 Ch. S. Peirce : ٦٥ ، ٤٠٢ ،  
 ٤٠٧ ، ٤٢٨

: C. E. M. Joad ١٩٥٣ + چود  
٦٢ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧١ ، ٧٣ ،  
١٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ،  
٢٥٤ ، ٢٩٩ ، ٣٣١ ،  
٣٣٩ ، ٣٥٢ ، ٣٦٨ ،  
٤٤٩ ، ٤٦٥ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ،  
٤٧٠ ، ٤٨١

W. H. ١٨٦٧ جوزيف المولود عام  
Joseph : ٤٣٤

جولدتسهر ( المستشرق ) + ١٩٣١  
Goldziher : ٢٨٣

الخوانساري ( إمام الحرمين ) ٤٧٨ هـ /  
١٠٨٥ م : ٢٦٥

جويو + ١٨٨٨ Marie Jean Guyou  
٤٥٢

چيرسون + ١٣٤١ L. B. Gerson : ٤٣٧

چيفونز + ١٨٨٢ W. S. Jevons :  
٤١٧ ، ٤٢٨ ، ٤٣٢

چيمس ( وليم ) + ١٩١٠ W. James :  
٢٧ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ،  
٧٩ ، ٢٥٩ ، ٣٠٨ ، ٣٢١ ،  
٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٧ ، ٤١٣ ،  
٤٥٧

الحلاج ( الحسين بن المنصور ) المقتول  
عام ٣٠٩ هـ / ٩٢١ م : ١٢٣ ،  
٣٦٩

الخوارزمي ( محمد بن موسى ) المتوفى عام  
٨٥٠ م : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٦٠ ،  
٤٢٦

### ( د - ذ )

داروين ( تشارلز ) + ١٨٨٢

Ch. Darwin : ٢١٢ ، ٢٠٩ ، ٢٠٩ ،  
٤٠٦

دانت + ١٣٢١ Dante : ٣٩٤

تيخو براه + ١٦٠١ Tycho Brahe  
١٩٨ ، ٢١١ ، ٢٢٢

تين ( ايبوليت ) + ١٨٩٣ Hippolite  
Taine : ٢٧٠ ، ٢٩٧ ، ٤٧٩ ،  
٤٨٦ ، ٤٩٤

تيوسيديس ( + حوالى ٤٠٠ ق . م )  
Thucydides : ٤٨

ثورندايك + ١٩٣٣ A. H. Thorndike  
١٠٠

ثابت بن قره المتوفى عام ٩٠٠ م : ١٣٩ ،  
١٦٠

جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٣ م :  
١٤٠ ، ١٩٨ ، ٢٠٠

جاليليو + ١٦٤٢ Galileo : ١٣٦ ،  
١٣٧ ، ١٤٦ ، ١٦٠ ، ١٨٧ ،  
١٩١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦

چانيه ( پول ) + ١٨٩٩ Paule Janet  
٥٠ ، ١٣٢ ، ٢٦٨ ، ٢٨٤ ،  
٢٩٨

چانيه ( پير ) + ١٩٤٧ Pierre Janet  
١٠٠

جاولس + ١٨٥٥ K. F. Gauss :  
٤١٥

جراى ( جيمس ) أستاذ علم الحيوان الحالى  
بجامعة كمبريدج ( J. Gray : ٢٢٥

جرين ( توماس هل ) + ١٨٨٢ Th.,  
H. Green : ٢٥٣ ، ٣٤٢

جنزبرج ( أستاذ علم الاجتماع الحالى بمدرسة  
الدراسات الاقتصادية بجامعة لندن )

A. Ginsberg : ١٠٦

جلنكس ( أرنولد ) + ١٦٦٩ A.  
Geulinx : ٢٥٧

جوبلو ( إدموند ) + ١٩٣٥  
E. Goblot : ٢٧٠ ، ٢٩٧

جوته + ١٨٣٢ Goethe : ٤٧٧

ديورنت ( ول ) + المولود عام ١٨٨٥

Will Durant : ٣٦ ، ٣٨ ،

٤٢ ، ٤٣ ، ١١٦ ، ٤٠٦

ديوى ( جون ) + ١٩٥٢ John

Dewey : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٧ ،

٧١ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ١٢٧ ، ٣٦٧ ،

٣٦٨ ، ٣٩٦ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ،

٤٦٥

ذو النون المصرى ( الصوفى ) المتوفى عام

١٢٢ : ٥٢٤٥

راتكليف - براون + ١٩٥٥

Radclyffe - Brown : ١٠٣

الرازى ( أبو بكر ) المتوفى عام ٩٣٢ م :

١٤٠ ، ١٩٨ ، ٢٨٣

رايل ( جلبرت ) G. Ryle : ٦٤ ،

٤٠٨

رسكن ( چون ) + ١٩٠٠ J. Ruskin :

٣٨٩

رسل ( برترند ) المولود عام ١٨٧٢ م

Bertrand Russell : ٣٥ ، ٤٠ ،

٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨٦ ، ١٢٩ ،

١٦٤ ، ١٩٦ ، ٢٢٠ ، ٢٦٠ ،

٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٨٧ ،

٢٨٩ ، ٣٣٥ ، ٣٤٣ ، ٣٥٨ ،

٤٢٨ ، ٤٥٦

رشتير + ١٨٢٥ J. P. Rechter :

٤٩٠

رشدال + ١٩٢٤ H. Rashdall :

٣٤٢

رنوڤيه ( شارل ) + ١٩٠٣ Renouvier :

٣٤١

روبان ( ليون ) ( معاصر ) L. Robin :

٢٠

روجرس ( ارثر ) + المولود عام ١٨٦٨

A. Rogers : ٣٣٤

دريك المولود عام ١٨٧٨ Durant

Drake : ٣٣٤ ، ٣٧٩

دنجل ( حالياً أستاذ تاريخ العلم وفلسفته

بجامعة لندن المولود عام ١٨٩٠ )

H. Dingle : ٤٥٧

دنز سكوت + ١٣٠٨ Duns Scottus :

٢٣ ، ٣٨٨ ، ٤٥٤

دوركاييم ( اميل ) + ١٩١٧ E. Durkheim :

١٠٥ ، ١١١ ، ١٣٧ ، ٢٧٠ ،

٢٩٧ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٤٥٢ ،

٤٥٣ ، ٤٧٩ .

ديكارت ( رنيه ) + ١٦٥٠

Descartes : ١٨ ، ٢٢ ، ٥٤ ،

٥٨ ، ٩٩ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٢٧ ، ١٣٦ ، ١٤٢ ، ١٤٥ ،

١٤٦ ، ١٤٨ ، وما بعدها ، ١٥٦ ،

١٥٩ ، ١٦٠ ، ٢٠٤ ، ٢١٤ ،

٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣٧ ،

٢٥٠ ، ٢٥٧ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ،

٣١٧ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ،

٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٣٦ ،

٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٦ ،

٣٤٩ ، ٣٥٠ ، إلى ٣٥٢ ، ٣٥٣ ،

٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ،

٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٤٧٤ ، ٣٧٦ ،

٣٧٩ ، ٤٠١ ، ٤١٨ ، ٤٢٥ ،

٤٢٦ ، ٤٢٧

ديلتى + ١٩١١ W. Dilthy ٩٦ :

دى ميستر ( جوزيف ) + ١٨٢١

J. De Maistre : ١٩٥

ديمقريطس + ٣٧٠ ق . م Democritus :

٣٨ ، ٢٤٣ ، ٣٠٩

ديوجانس اللايرتى + ٣٢٣ ق . م :

Diogenes Loertius : ٣٥

- ، ۷۷ ، ۷۵ ، ۷۴ : J. P. Sartre  
۷۶  
سارتون ( چورچ ) + ۱۹۵۶  
، ۴۳ ، ۴۲ ، ۳۶ : G. Sarton  
، ۱۸۷ ، ۱۸۶ ، ۱۲۴ ، ۴۴  
، ۲۲۸ ، ۴۲۶  
سانتھایر ( بارثلمی ) + ۱۸۹۵  
، ۳۵ : Barthèlmy Saint Hilaire  
۳۷  
سانتایانا ( چورچ ) + ۱۹۵۲  
، ۳۳۴ ، ۷۹ : G. Santayana  
۴۹۳  
سانشیه + ۱۶۱۰ : Sanchez ۳۱۵ ،  
۳۲۶  
سپنسر ( هربرت ) + ۱۹۰۳ : H. Spencer  
، ۳۵۴ ، ۳۵۳ ، ۳۴۱ ، ۹۵  
، ۳۷۳ ، ۳۶۶ ، ۳۶۰ ، ۳۵۸  
سپیرمان ( تشارلز ) ولد عام ۱۸۶۳  
، ۴۷۴ : Ch. Spearman  
سپینوزا ( باروخ ) + ۱۶۷۷ : Spinoza  
، ۳۴۶ ، ۲۵۷ ، ۲۲۳ ، ۲۰۶  
۳۵۲  
ستالین ( جوزیف ) + ۱۹۵۳ : Stalin  
۷۲ ، ۷۰  
ستبنج ( سوزان ) + ۱۹۴۳ : Stebbing  
، ۲۷۳ ، ۲۲۸ ، ۱۹۵  
سترلنج + ۱۹۰۹ : J. H. Sterling  
۳۴۲  
ستیس + ۳۱۰ : W. T. Stace ۴۹۴  
ستیفن ( لیسلی ) + ۱۹۰۴ : L. Stephen  
۳۶۰  
سدچویک ( هنری ) + ۱۹۰۰  
، ۲۳۶ ، ۹۸ : H. Sidgwick  
سقراط + ۳۹۹ ق. م. : Socrates  
، ۸۵ ، ۵۷ ، ۴۷ ، ۴۳ ، ۳۵

- روس ( ولیم دیشید ) + ۱۹۴۰  
، ۴۶۵ ، ۲۸۰ : W. D. Ross  
روسو ( چانچاک ) + ۱۷۷۸ : J. J.  
، ۴۹۰ ، ۴۸۸ : Rousseau  
رویس ( چوسایا ) + ۱۹۱۶ : Josiah  
، ۴۱۰ ، ۲۵۸ ، ۲۵۳ : Royce  
ری ( آبل ) ( معاصر ) : Abel Rey  
، ۴۵۲ ، ۴۴۷ ، ۱۳۲  
ریبو + ۱۹۱۶ : Th. - Armand Ribot  
، ۲۹۷ ، ۲۷۰  
ریشی ( معاصر ) : A. D. Ritchie  
، ۴۱۶ ، ۲۲۸  
ریشی ( دیشید چورچ ) + ۱۹۰۳  
، ۳۴۲ : D. G. Ritchie  
رید ( توماس ) + ۱۷۹۶ : Th. Reid  
، ۴۹۳ ، ۴۶۵  
ریکرت + ۱۹۳۶ : H. Rickert ۹۶ ،  
۳۹۹  
ریمان + ۱۸۹۶ : Reimann ۴۱۵  
ریموس ( بطرس ) المقتول عام ۱۵۷۲  
، ۱۸۶ ، ۱۴۱ : Peter Rimus  
، ۴۱۸  
رینان ( ارنست ) + ۱۸۹۲ : E. Renan  
، ۲۷۰ ، ۴۶  
زرادشت ( حوالی ۱۰۰۰ ق . م )  
Zoroaster ( انظر مذهب الزرادشتية )  
الزهرای ( أبو القاسم ) المتوفى عام ۱۰۱۳ م :  
۱۴۰  
زولا ( ایمیله ) + ۱۹۰۲ : E. Zola  
، ۴۹۰ ، ۴۸۹ ، ۴۸۸ ، ۳۹۲  
زیمرمان ق ۱۹ : R. Zimmerman ( غیر  
زیمرمان آلبر ) : A. Zimmermnan  
، ۴۸۵  
س  
سارتر ( چان پول ) المولود عام ۱۹۰۵

- شوبنهاور + Schopenhauer ١٨٦٠ :  
 ٤٨٥ ، ٤٧٦ ، ٢٥٣  
 شيشرون + Cicero م . ق ٤٣ : ٤٧  
 شيلر ( فريدناند ) + F. C. S. ١٩٣٧ :  
 ٤٥٥ ، ٣٧٩ ، ٦٧ : Schiller  
 شيلنج + F. W. Schelling ١٨٥٤ :  
 ٤٨٥ ، ٢٥٣ ، ٢٤١ ، ٢٢٥  
 شيلي + P. Schelley ١٨٥١ : ٨١ ،  
 ٤٩٠  
 صاعد الأندلسي ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠ م : ٤١٩  
 طاليس + Thales م . ق ٥٤٦ : ٣٥ ،  
 ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٨  
 الطوسي ( نصير الدين ) / ١٢٧٢ م :  
 ١٣٨ ، ١٩٨

( غ - ف )

- غاندي ( المهاتما ) المقتول عام ١٩٤٨  
 ٤٦ : Mahatma Gandhi  
 الغزالي ( أبو حامد ) ٥٠٥ هـ / ١١١١ م :  
 ٩٣ ، ١٢٣ ، ١٨٢ ، ٢٠٠ ،  
 ٢٦١ وما بعدها - ٢٨٣ ، ٢٨٤ ،  
 ٣٦١ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٤٢١ ،  
 ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤  
 الفارابي ( أبو نصر ) ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م :  
 ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ١٢٠ ،  
 ١٢١ ، ٢٣٧ ، ٢٦٣ ، ٣٤٨ ،  
 ٤٢١ ، ٤٣١  
 فنجشتاين ( لودفيج ) + ١٩٥١  
 : L. Wittgenstein ٦٠ ، ٦٣ ،  
 ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٩١ ، ٢٩٤  
 فخر + G. T. Fechner ١٨٨٧ :  
 ١٠١ ، ٤٨٦  
 فدياس + Phidias م . ق ٤٣٢ :  
 ٤٧٣  
 فرانس ( أناتول ) + Antole ١٩٢٤ :  
 ٢٩٤ : France

- ١١٨ ، ١٤٦ ، ١٩٠ ، ٢٣٨ ،  
 ٢٤٤ ، ٢٦٢ ، ٣١١ ، ٣١٧ ،  
 ٣٢٠ ، ٣٢٤ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠  
 سكستوس امپريكوس ( في القرن الثاني )  
 : Sextus Empericus ٢٩١ :  
 ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣١٤  
 سنكا + Seneca ٦٥ : ١١٨  
 سنكلير ( حالياً بجامعة أدنبره )  
 : W. A. Sinclair ٥٨  
 سورلي + W. R. Sorley ١٩٣٥ :  
 ٣٤٢ ، ٣٨٧  
 سولون ( المشرع ) حوالى ٥٥٩ ق . م .  
 : Solon ٤٨  
 سيلى ( جبريل ) مات أوائل هذا القرن  
 : G. Sèailles وكان بجامعة باريس  
 ٥٠ ، ٢٦٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٨

( ش - ط )

- شاتوبريان + F. Chateau ١٨٤٨ :  
 briand : ٤٩٠  
 شارون : Charron ٣١٧  
 شادويرث : Shadworth ٣٤١  
 شافتسبرى + Shaftesbury ١٧١٣ :  
 ٣٩٠ ، ٤٥٤ ، ٤٨٤  
 شرويدر + Schroeder ١٩٠٢ : ٤٢٨  
 شكسبير + W. Shakespear ١٦١٦ :  
 ٣٩٣ ، ٤٦٩ ، ٤٧٢  
 شليجل ( جيوم ) + G. Shlegel ١٨٤٣ :  
 ٣٤٢ ، ٤٩٠  
 شليجل ( فردريك ) + ١٨٢٩  
 : Fr. Shlegel ٤٨٥ ، ٤٩٠  
 شليير ماخر + Schleirmacher ١٨٣٤ :  
 ٣٨٤  
 شليك + M. Schlick ١٩٣٦ : ٦٣ ،  
 ٢٧٢

کارنپ ( رودلف ) المولود عام ١٨٩١

R. Carnap : ٦٣ ، ٢٧٢ ، ٢٧٩ ،

٢٩٩ ، ٣٩٤ ، ٥٥٢

کارنیادس + ١٢٨ ق. م. Carneades : ٣١٤

کاریت (حالیاً بجامعة میشیگان) E. F. Carritt : ٦٠ ، ٤٧٥

کانط ( عما نوبل ) + ١٨٠٤ Kant :

٢٤١ ، ٢٣٧ ، ٢٣٤ ، ٢٢٥ ، ٩١

٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٥ وما بعدها -

٣١٧ ، ٣٣٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ،

٣٤١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٤ ، ٣٨٣ ،

٣٨٤ ، ٤٢٩ ، ٤٥١ ، ٤٥٤ ،

٤٦٠ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥

کیپلر + ١٦٣٠ Kapler : ١٣٦ ، ٢١١ ، ٢٢٢

کدیورث (رالف) + ١٦٨٨ Cudworth : ٤٣٦ ، ٤٣٧

کراوس (پول) + ١٩٤٥ : ٤١٩ ، ٤٧٦

کرتشمير Kretschmer :

کروتشه (بندتو) + ١٩٥٣ B. Croce : ٩٦ ، ١١٢ ، ٣٤٢

الکندی ( أبو یوسف یعقوب ) ٥٢٤٦ / ٨٦٠ م : ٥١ ، ٢٣٧

کننجهام المولود عام ١٨٨١ G. W. Cunningham :

٢٨٦ ، ٢٢٠ ، ١٢٨ ، ٣٨٥ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٣٩٤ ،

٤٠٠

کواریه ( الکسندر ) معاصر A. Koyrè :

٢٢ ، ١٥٢ ، ٢١٦ ، ٣١٩ ، ٣٢٦

کوپرنیکوس + ١٥٤٣ Copernicus : ١٢٤ ، ١٨٧ ، ٢٢٢

کوتورا + ١٩١٤ Louis Couturat : ٤٢٦

کوتیرون Couteron : ٥٥٢

کوخ (روبرت) + ١٨٩٥ R. Coch : ١٧٩

فریریوس الصوری + ٣٠٥ م Porphyry : ٤١٩

فروید ( سیجموند ) + ١٩٣٩

S. Freud : ١٠٠ ، ١٣٧ ،

١٣٨ ، ٤٧٨

فریجه + ١٩٢٥ F. L. Frege : ٢٧١

فشته + ١٨١٤ F. O. Fichte : ٢٤١ ، ٢٥٣ ، ٣٣٨

فلوبیر + G. Flaubert : ٤٨٩

فن + ١٩٢٣ J. Venne : ٤٢٨

فنتی : انظر لیوناردو دافنتی

فوجت (کارل) + ١٨٩٥ K. Vogt : ٢٤٤ ، ٢٤٥

فولتیر + ١٧٧٨ Voltaire : ٢٥٩ ، ٤٧٧

فونت (ولیم) + ١٩٢٠ W. Wundt : ١٠١ ، ٢٥١

فیثاغورس + ٤٩٧ ق. م. Pythagoras : ٣٨ ،

٣٩ ، ٤٧ ، ١٤٦ ، ١٨١

فیجل (هربرت) H. Feigl : ٢٢٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٧

فیسالیوس + ١٥٦٤ Vesalius : ١٢٤ ، ١٣٧ ، ١٨٧

فیشر + ١٨٨٧ F. T. Fisher : ٤٨٥

فیکو + ١٧٤٤ J. B. Vico : ٩٤ ، ١٠٣ ، ١٠٤

فیلون الاسکندری + ٥٠ م Philo : ٥٠

ق - ك

قراطیلوس Cratylus : ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠

کابانیس + ١٨٠٨ Cabanis : ٢٤٤

کارا دی فو Carra de Vaux : ٢٦٤

کارلایل (توماس) + ١٨٨١ Th. Carlyle : ١١٢ ، ٣٤٢



: Lavoisier ۱۷۹۴ + لافوازیه  
۱۳۷ ، ۱۳۶

لافیت (پیپر) : L. Laffitte ۴۵۴ ، ۴۵۳  
لالاند (آندریه پیپر) : A. P. ۱۹۶۳ +

: Lalande ۳۷۹ ، ۲۲۹ ، ۱۹۶ :  
۴۲۶ ، ۳۹۹

: F. Lamartine ۱۸۵۱ + لامارتین  
۴۹۰

: J. B. Lamarch ۱۸۲۹ + لامارک  
۲۰۹

: De Lamettrie ۱۷۵۱ + لامتری (دی)  
۲۴۴

لظزه : Lotze ۱۸۸۱ : ۲۵۱

لنین : Lenin ۱۹۵۴ : ۷۲ ، ۷۰  
لویاتشفسکی : N.I. Lobat- ۱۸۵۶ +  
۴۱۵ : chevsky

: R. Le Senne ۱۹۵۴ + لوسین (رنیه)  
۴۶۶ ، ۱۳۲

: J. Locke ۱۷۰۴ + لوك (چون)  
۴۷۲ ، ۲۷۰ ، ۲۳۴ ، ۹۹  
۳۵۶ ، ۳۵۵ ، ۳۵۳ ، ۳۳۳  
۳۷۲ ، ۳۶۳ ، ۳۵۹ ، ۳۵۸  
۴۰۱ ، ۳۷۹ ، ۳۷۶ ، ۳۷۳

: G. H. Lewis ۱۹۱۱ + لويس  
۲۶۷

لويس : C. I. Lewis ۱۳۲

: Leibnitz ۱۷۱۶ + لیبنتز  
۱۹ ، ۱۸ :  
۲۵۰ ، ۲۲۳ ، ۱۶۰ ، ۱۵۲  
وما بعدها - ۳۷۶ ، ۳۵۲ ، ۲۵۶  
۴۲۷ ، ۴۲۶

: Littré ۱۸۸۱ + لیتریه (امیل)  
۲۹۹

: Lèvy-Bruhl ۱۹۳۹ + لی - بریل  
۲۹۷ ، ۲۷۰ ، ۱۱۰ ، ۹۵  
۴۵۲ ، ۴۵۱ ، ۳۶۶

: M. Cornforth (موريس) کورنفورث  
۲۷۷ ، ۷۹ ، ۷۳ ، ۷۱ ، ۲۷

۳۵۸ ، ۲۹۳ ، ۲۸۶ ، ۲۸۰  
۴۵۸

: V. Cousin ۱۸۶۷ + کوزان (فکتور)  
۴۹۳ ، ۳۵ ، ۱۹

کوفان (فیلکس) ولد عام ۱۸۹۵  
۱۰۹ : F. Kaffmann

: Coleridge ۱۸۳۴ + کولریدج  
۳۴۲ ، ۴۸۰ ، ۴۷۷

: R. G. Colling- ۱۹۴۳ + کولنجوود  
۴۹۳ ، ۲۵۸ ، ۲۲۸ : wood

: A. Comte ۱۸۵۷ + کرنٹ (اوجیست)  
۱۰۴ ، ۱۰۳ ، ۹۵ ، ۵۹

۱۸۱ ، ۱۴۱ ، ۱۳۷ ، ۱۱۳  
۱۹۵ ، ۲۶۷ ، ۲۶۰ ، وما بعدها -

۳۴۱ ، ۲۹۶ ، ۲۸۵ ، ۲۷۰  
۴۵۳ ، ۴۵۲ ، ۴۵۱

: Condillac ۱۷۸۰ + کوندیالک  
۳۵۴ : ۳۵۵

: Confucius ۴۷۹ ق م. کونفشیوس  
۴۳ :

: E. Caird ۱۹۰۸ + کیرد (إدورد)  
۳۴۲ ، ۲۶۷ ، ۲۵۸

: S. Kierkegaard ۱۸۵۵ + کیرکجارد  
۷۷ ، ۷۵ ، ۷۴

: Cuvillier (حالياً بالسوربون) کیشلیه  
۴۶۶ ، ۱۳۳

( ل )

: P. Lapie ۱۹۲۷ + لاپی (پول)  
۳۸۳ :  
۳۷۸ ، ۳۲۲ : G. T. Ladd

: C. Lassen ۱۸۷۶ + لاسن (کوستیان)  
۴۶ :

: J. Lachelier ۱۹۱۸ + لاشلیه (چول)  
۲۵۸ ، ۲۲۹

Moove : ١٣٢ ، ٢٧٣ ، ٣٣٥ ،

٣٧٨

مور ( هنرى ) + H. Move ١٦٨٧

٣٩٠

مورجان ( لويد ) + C. Lloyd ١٩٣٦

Morgan : ٣٣٥

موزار + W. A. Mozart ١٧٩١

٤٧٨

موليشوت + Moleschott ١٨٩٣

٢٤٥ ، ٢٤٤

موليير + Molière ١٦٧٣ : ٤٣٠

مونتاجيو ( معاصر ) W. P. Montague

٣٨٤ ، ٣٧٨ ، ٣٣٥

مونتاني + Montaigne ١٥٩٢ : ٣٠٩

٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦

٣٥٠

مونتسكيو + Montesquieu ١٧٥٥

٩١

مونك ( المستشرق ) + ١٨٦٧

S. Munk : ٢٦٤

مويرهيد + J. H. Muirhead ١٩٤٠

٣٤٢

ميشيل أنجلو + Michael Anglo ١٥٦٤

٤٧٢

## ( ن - ه )

ناتورب + P. Natorp ١٩٢٤

٣٣٦

نلليينو ( المستشرق ) : ٣٧

زن ( السير پيرسى ) + ١٩٤٤

T. Percy Nuno : ٢٢٨ ، ٢٣٥

نوفاليس + F. Novalis ١٨٠٢

٤٩٠

نيتشه ( فردريك ) + Nietzsche ١٩٠٠

٤٨٨

ليوناردو دا فينشى + Leonardo ١٥١٩

pe Vinci : ١٨٧ ، ٤٧٥ ، ٤٧٨

## ( م )

ماخ ( ايرنست ) + E. Mach ١٩١٦

١٩٥ ، ٢٧٠ ، ٢٧٥

ماركس ( كارل ) + Karl Marx ١٨٨٣

( انظر مذهب المادية الجدلية ) : ٦٩

وما بعدها - ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ،

٣٦٨ ، ٣٦٧ ، ٩٥

ماسون - اورسيل ( پول ) - P. Masson

Oursel : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥

ماكزى ( چون ستورت ) + ١٩٣٥

J. S. Mackenzie : ٢٣٦ ، ٢٥٨

٣٤٢ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٤٥٨ ،

٤٦٥

ماكولى ( توماس ) + Th. Mac- ١٨٥٩

aulay : ١٩٥

ماكياڤيللى + N. Machiavelli ١٥٢٧

٩٧ ، ١٨٧

مالبرانش ( نيكولا ) + ١٧١٥

Malebranchc : ١٤٢ ، ١٥٩ ،

٢٥١ ، ٣٥٢

ماير G. F. Meier : ٤٨٤

مل ( چون ستورت ) + J.S. Mill ١٨٧٣

١٦٦ ، ١٦٧ وما بعدها ، ١٨٨ ،

١٩٣ ، ١٩٦ ، ٣٣١ ، ٣٥٣ ،

٣٥٤ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ،

٣٦٥ ، ٤٢٥ ، ٤٣١ ، ٤٥٤

أبو معشر البلخى المتوفى عام ٩٩٥ م : ١٩٨

مل ( جيمس ) + James Mill ١٨٣٦

٣٦٠

ملتون + Milton ١٦٧٤ : ٣٩٤

موباسان + Maupassant ١٨٩٣ : ٤٨٩

مور ( جورج إدورد ) + G. E. ١٩٥٨

- هوسیرل ( ادموند ) + ۱۹۳۸  
 ، ۳۴۲ ، ۳۴۱ : E. Husserl  
 ۳۷۹  
 W. E. ۱۸۷۴ هونچ المولود عام  
 ۳۸۴ ، ۱۳۲ : Hocking  
 : Baron d'Holback ۱۷۸۹ + هولباخ  
 ۲۴۴ ، ۲۲۵  
 ۴۸۴ : H. Home هوم  
 ، ۷۰ : Hegel ۱۸۳۱ + هیگل  
 ، ۲۴۱ ، ۲۳۴ ، ۹۵ ، ۸۲ ، ۷۳  
 ، ۳۴۲ ، ۳۳۷ ، ۲۵۳ ، ۲۴۵  
 ۴۸۵ ، ۴۱۰  
 ۷۴ : M. Heidegger (مارتن) هیدینجر  
 ۴۸۶ : O. Hirth (چورچ) هیرث  
 ۹۴ : J. Herder ۱۸۰۳ + هیردر  
 هیرقلیدس ( من أهل البحر الأسود ) ق . م  
 ، ۴۷ : Heraclides of Ponticus  
 ۴۸  
 : Heraclitus ۴۷۵ ق . م هرقلیطس  
 ۲۳۸  
 : Herodotus ۴۲۵ ق . م هیرودوتس  
 ۱۱۷ ، ۱۰۳ ، ۴۸  
 E. H. ۱۹۱۹ + ( ایرنست ) هیکل  
 ۲۰۹ : Haeckel  
 David ۱۷۷۶ + ( دافید ) هیوم  
 ، ۲۷۹ ، ۲۷۰ ، ۲۵۶ : Hume  
 ، ۳۱۷ ، ۳۱۶ ، ۲۹۱ ، ۲۹۰  
 ، ۳۵۴ ، ۳۵۳ ، ۳۳۷ ، ۳۲۳  
 ، ۳۶۰ ، ۳۵۹ ، ۳۵۷ ، ۳۵۶  
 ۳۷۸

( و - ی )

- ۱۰۲ : W. Lloyd Warner وارنر  
 ۱۸۷۸ واطسون ( چون ) المولود عام

- : G. Neurah ۱۹۴۵ + ( اوتو ) نیرا  
 ۲۹۹ ، ۲۷۲  
 ۱۲۲ : R. Nickolson (المستشرق) نیکلسون  
 : Newton ۱۷۲۷ + ( اسحاق ) نیوتن  
 ، ۲۲۶ ، ۲۲۳ ، ۱۹۵ ، ۱۳۷  
 ۲۴۴  
 ۱۷۴۷ + ( فرنسیس ) هاتشیسون  
 ۴۵۴ : F. Hutcheon  
 : D. Hartley ۱۷۵۷ ( دافید ) هارتلی  
 ۲۴۴  
 ۱۹۰۶ + ( ادوردثون ) هارتمان  
 ، ۲۵۳ : E. Von Hartmann  
 ۴۶۵ ، ۳۸۳  
 : Harvey ۱۶۵۸ + ( ولیم ) هارشی  
 ۱۲۴  
 : J. F. Herbart ۱۸۴۱ + هربارت  
 ۴۸۵ ، ۳۸۹ ، ۲۵۱  
 : H. Höfding ۱۹۳۱ + هفدنچ  
 ۳۸۴  
 : Helmholtz ۱۸۹۴ + هلمهولتز  
 ۲۷۰  
 Von ۱۶۴۴ + ( هلمونت ) هلمونت  
 : Helmont  
 W. ۱۸۵۶ + ( ولیم ) هیلتون  
 ، ۳۲۱ ، ۲۵۸ : Hamilton  
 ۳۷۳ ، ۳۴۳  
 : Th. ۱۶۷۹ + ( توماس ) هوپز  
 ، ۳۵۴ ، ۳۳۷ ، ۹۷ : Hobbes  
 ۴۱۱ ، ۳۶۵ ، ۳۵۹  
 : L. T. Hobhouse ۱۹۲۹ + هوپهاوس  
 [ ۳۷۸ ، ۳۳۵  
 : V. Hugo ۱۸۸۵ + ( فکتور ) هوگو  
 ۴۹۰ ، ۳۹۱  
 : S. H. Hodgson ۱۹۱۲ + هودکسون  
 ۳۴۱

٢٣٤ ، ١٠١ : C. Wolff

٤٨٤

٤٨٥ : C. H. Weisse ويس

: F. Waisman ١٩٥٩ + ويسمان

٢٧٢

: وينبرج ( المولود عام ١٩٠٨ )

٢٧٥ ، ٢٧٣ : J. R. Weinberg

٢٩٩

: W. Whewell ١٨٦٦ + ويويل (وليم)

٤٦٥ ، ١٩٥

: ياسبرز ( كارل ) وجودي معاصر

١٣٢ : K. Jaspers

١٣١ ، ١٠٠ : J. B. Watson

١٣٨

A. R. ١٩١٣ + والاس (ألفريد رسل)

٢١٢ : Wallace

: G. Wallace ( جراهام ) والاس

٤٨٠

: A. R. Whiteheap ١٩٤٧ + وايتهد

٢٧١ ، ٢٥٨ ، ٢٢٨ ، ٢١٦

٤٢٨ ، ٣٣٥

٢٢٦ ، ٢٢٣ : A. Wolf ( ا ) ولف

٤٠٣ ، ٣٨٥ ، ٢٤٥ ، ٢٢٨

٤١٥

١٧٥٤ + ( كرستيان ) ولف

## دليل

### بأهم المذاهب والنظريات والمدارس الفلسفية

المذهب الابتداعي : انظر الرومانسية  
 مذهب (مدرسة) الأبيقورية Epicureanism :  
 (انظر أبيقور في كشاف الأعلام) :  
 ٣٧ ، ٥٠ ، ١١٨ ، ١١٩ ،  
 ١٢٥ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣٩٣  
 مذهب الاتباعيين (انظر المذهب الكلاسيكي)  
 مذهب الاتحاد (في التصوف الإسلامي) :  
 ١٢١ ، ١٢٣ ، ٣٦٩  
 مذهب (نظرية) الاتساق أو التوافق :  
 Consistency or Coherence :  
 ٤٠٨ إلى ٤١٠ ، ٤١٥ وما بعدها -  
 مذهب الاتصال (في الفلسفة الإسلامية) :  
 ١٢١ ، ١٢٣  
 مذهب الاتفاق : انظر مذهب المصادفة  
 مذهب الأثنائية : انظر الشائية  
 مذهب الاجتماعيين (انظر مذهب الوضعيين) :  
 ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٧٥ ، ٤٧٩  
 مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية - Socio-  
 logical School : ١٠٥ ، ١١١ ،  
 ١٣٧ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ،  
 ٤٥٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٩  
 مذهب الاختيار : انظر حرية الاختيار  
 المذهب الأرسطاطليسي : انظر مذهب  
 المشائين : ٢٣ ، ١٨٥ ، ١٩٧ ،  
 ٢٨٣ ، ٣٠٩ ، ٣٦٧ ، ٤٢٢  
 مذهب الاسمين Nominalism : ٣٣٠  
 المذهب الأفلاطوني Platonism (انظر

أفلاطون في كشاف الأعلام) : ٥٠ ،  
 ١٢٠ ، ٣٠٩ ، ٣٣٠  
 مذهب أفلاطوني كبردج Cambridge  
 Platonism : ٣٥٥ ، ٣٩٠  
 مذهب الأفلاطونية الحديثة Neo - Platonism  
 (انظر أفلوطين) : ٥٠  
 مذهب الأكاديمية الجديدة Neo - academy :  
 ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ،  
 ٣١٤ ، ٣١٥  
 مذهب الإلحاد Ethicism (انظر مذهب  
 الشرك والمذهب المادي) : ٩٣ ،  
 ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ،  
 ٣١٢  
 مذهب الإلهيين الطبيعيين : انظر مذهب  
 الطبيعيين الإلهيين  
 المذهب الآلي : انظر مذهب الجواهر  
 الفردة - ومذهب الماديين : ٥٥ ،  
 ٢٤٧  
 مذهب الأنانية أو الأثرة Egoism : ٤٣٩  
 وما بعدها  
 المذهب الإنساني Humanism : ٣٦ ،  
 ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٧ ، ٧٦ ،  
 ٨٠ ، ٨٥ ، ١٨٦ ، ٣٧٧ ،  
 ٤٠٥  
 مذهب الإيثار : انظر مذهب الغيرية  
 مذهب (مدرسة) الإيليين Eleatic  
 School : ٣٥  
 مذهب (مدرسة) الأيونيين Ionian  
 School : ٣٥ ، ٢٣٥

مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism ::

١٩

مذهب تأكيد الذات Self-assertion :  
انظر مذهب الأنانية

نظرية التولد التلقائي Spontaneous

Generation : ١٧١ ، ٢٠٨

مذهب التيقن أو الاعتقاديين Dogmatism ::

٥٤ ، ١١٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ،

٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣١٢ ، ٣١٧ —

٣٢٨ إلى ٣٢٣

مذهب الثنائية أو الاثنائية Dualism : ٣٨ ،

٧٠ ، ٧٣ ، ٨٥ ، ٢٢٣ ،

٢٤٢ ، ٢٥٧ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ،

٣٤٤

مذهب الجبرية (انظر الحتمية) ٧٥ ، ١١٣

مذهب الجواهر الفردة (أو المذهب الآلي)

Atomism : ٣٧ ، ٢٤٣ ،

٢٥٦

مذهب الحاسة الخلقية Moral Sense :

٣٩٠ ، ٤٥٤

مذهب الحتمية : (أو الجبرية)

Determinism : ٧٥ ، ٩٨ ،

١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١١ ،

١٣٥ ، ١٥٧ ، ١٨٠ ، ٢٠٦ ،

٣٦٥

مذهب الحدسيين Intuitionism or :

Intuitionism : ٥٤ ، ٦٢ ،

٢٩١ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ،

٣٥٣ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ وما بعدها —

٤٥٤ ، ٤٥٥

مذهب حرية الاختيار Indeterminism :

٧٥ ، ٧٦ ، ٨٥ ، ٩٨ ،

١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ٢٥٠ ،

٢٦٦

مذهب البرجانية : انظر المذهب العملي

مذهب البيرونيين : انظر مذهب الشك —

ويرون في كشف الأعلام :

المذهب التاريخي Histicicism : ١١٢

مذهب التأليه أو المؤلهة Theism : ٩٢ ،

٢٦٢ ، ٢٥٥

مذهب التجريبيين Empiricism : ٥٣ ،

٥٤ ، ٧٧ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ،

١٢٧ ، ١٣١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،

٢٤١ ، ٢٥١ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ،

٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣٢٤ ، ٣٤٠ ،

٣٤١ ، ٣٤٧ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ إلى

٣٦٠ ، ٣٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ،

٣٩٨ ، ٤٣٠ ، ٤٤٠ ، ٤٥١ ،

٤٥٢ ، ٤٥٤

مدرسة التحليل النفسي Psycho-analysis :

٦١ ، ١٠٠ ، ١٣٧ ، ٤٧٨

مذهب تحضير الأرواح Spiritism (قارن

مذهب الروحيين) : ٢٤٩

مذهب تداعي المعاني أو ترابطها ،

Associationism : ٣١٦ ، ٣٥٤ ،

٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ،

٣٦٣

مذهب التصوريين Conceptualism :

٣٣٠

نظرية التطابق : انظر الاتساق

مذهب التطور Evolutionism : ٩٥ ،

١٢٧ ، ١٣١ ، ٢١٢ ، ٣٦٠ ،

٣٧٣ ، ٣٨٣ ، ٤٠٦

مذهب التعدد أو التكثر Pluralism :

٨١ ، ٢٤٢ ، ٣٨٥

مذهب التلفيق (انظر مذهب التوفيق)

Syncretism ٣٧٦

مذهب تناسخ الأرواح Transmigration :

٣٧

مذهب التوحيد أو الوحدانية Monotheism :

٣٧ ، ٩٢

مذهب الحسيين Sensationalism or  
 ٣٤٧ ، ٢٤٠ ، ٩٦ : sensualism  
 ، ٣٥٩ ، ٣٥٥ ، ٣٥٤ ، ٣٥٣  
 ، ٣٧٦ ، ٣٧٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦١  
 ، ٤٠١ ، ٣٩٧  
 مذهب الحلول Incarnation ( انظر مذهب  
 وحدة الوجود - ومذهب الاتحاد ) :  
 ٣٦٩ ، ١٢٣ ، ٩٢ ، ٣٨  
 المذهب الحيوي Animism انظر مذهب الطاقة  
 الحيوي .  
 مذهب القول بخوارق العادات ( اللاعقلين )  
 Irrationalism or Supernaturalism  
 ٣٥٠ ، ٣٤٧ ، ٢١٣ : ism  
 مذهب الدهرية : ٢٦٣ ، ٢٦٢  
 مذهب الذاتيين Subjectivism : ٤٤١  
 وما بعدها  
 مذهب الذرات الروحية Monadology  
 ( انظر الروحية المتكثرة ) : ٢٢٣ ،  
 ٢٥٠ وما بعدها .  
 مذهب الذرائع Instrumentalism ( انظر  
 مذهب العملين ثم ديوي في كشف  
 الأعلام ) : ٦٦ ، ٧١ ، ٧٩ ،  
 ٤٠٤ ، ٣٦٧  
 المذهب الرمزي ( في علم الجمال ) Symbolism :  
 ٤٩٢ ، ٤٩١  
 مذهب الرواقية Stoicism : ٥٠ ، ٣٧ ،  
 ، ٣٠٩ ، ١٢٥ ، ١١٩ ، ١١٨  
 ، ٤١٨ ، ٣٨٩ ، ٣٨٣ ، ٣١١  
 ، ٤٨٨ ، ٤٢٠  
 مذهب الروحيين Spiritualism : ٨٩ ،  
 ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٤٤ وما بعدها -  
 ٢٥٥ وما بعدها - ٣٣٦ ، ٤٠٤  
 مذهب الروحية التاريخية Historical  
 ٨٤ : Spiritualism  
 مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic  
 مذهب الروحانية : ٢٥٠ : Spiritualism  
 مذهب الروحانية الواحدة stic  
 ٢٥٣ : Spiritualism  
 مذهب الرومانسية ( أو الابري أو العاطفي )  
 Romanticism or ( في علم الجمال )  
 Sentimentalism : ٤٧٤ إلى ٤٧٦ ،  
 ، ٤٨٥ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١  
 مذهب الزرادشتية Zoroastism : ٣٨  
 مذهب الزهد أو التنسك Asceticism :  
 ، ٤٤٠ ، ٤٣٩ ، ١١٨  
 مذهب السعادة Eudomonism : انظر  
 سقراط وأفلاطون وأرسطو في كشف  
 الأعلام والرواقية والأبيقورية في دليل  
 المذاهب : ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،  
 ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ،  
 ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٣٦  
 مذهب السلوكية Behaviorism : ٦١ ،  
 ، ١٠٠ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٣٨  
 مذهب ( مدرسة ) السوفسطائية Sophism :  
 ، ٢٣٨ ، ١٩٠ ، ٨٠ ، ٦٧ ، ٤٧  
 ، ٣١٣ ، ٣١٢ ، ٢٨٢ ، ٣١٣ ،  
 ، ٣٢٤ ، ٣٢٠ ، ٣١٧ ، ٣١٥  
 ، ٤١٢ ، ٣٩٩ ، ٣٢٥  
 مذهب الشرك Polytheism : ٣٨ ، ٩٢  
 مذهب الشك Scepticism : ٥٠ ، ٥٤ ،  
 ، ٢٣٨ ، ١٥٣ ، ١١٩ ، ٨٩  
 ، ٢٨٢ ، ٢٦٠ ، ٢٥٩ ، ٢٥٦  
 ، ٣٠٦ ، ٣٠٥ ، ٣٠٣ ، ٣٠٢  
 ، ٣٠٧ إلى ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ،  
 ، ٣٢٦ ، ٣٢٤ ، ٣٢٣ ، ٣٢٠  
 ، ٣٢٧ ، ٣٦١ ، ٣٦٢  
 مذهب الشك المنهجي Methodical doubt :  
 ، ٣٢٣ إلى ٣١٨ ، ٣٠٧ ، ٢٥٥  
 ، ٣٤١ ، ٣٢٦  
 مذهب الشيوعية Communiam ( قارن المادية )

مذهب الحسيين Sensationalism or  
 ٣٤٧ ، ٢٤٠ ، ٩٦ : sensualism  
 ، ٣٥٩ ، ٣٥٥ ، ٣٥٤ ، ٣٥٣  
 ، ٣٧٦ ، ٣٧٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦١  
 ، ٤٠١ ، ٣٩٧  
 مذهب الحلول Incarnation ( انظر مذهب  
 وحدة الوجود - ومذهب الاتحاد ) :  
 ٣٦٩ ، ١٢٣ ، ٩٢ ، ٣٨  
 المذهب الحيوي Animism انظر مذهب الطاقة  
 الحيوي .  
 مذهب القول بخوارق العادات ( اللاعقلين )  
 Irrationalism or Supernaturalism  
 ٣٥٠ ، ٣٤٧ ، ٢١٣ : ism  
 مذهب الدهرية : ٢٦٣ ، ٢٦٢  
 مذهب الذاتيين Subjectivism : ٤٤١  
 وما بعدها  
 مذهب الذرات الروحية Monadology  
 ( انظر الروحية المتكثرة ) : ٢٢٣ ،  
 ٢٥٠ وما بعدها .  
 مذهب الذرائع Instrumentalism ( انظر  
 مذهب العملين ثم ديوي في كشف  
 الأعلام ) : ٦٦ ، ٧١ ، ٧٩ ،  
 ٤٠٤ ، ٣٦٧  
 المذهب الرمزي ( في علم الجمال ) Symbolism :  
 ٤٩٢ ، ٤٩١  
 مذهب الرواقية Stoicism : ٥٠ ، ٣٧ ،  
 ، ٣٠٩ ، ١٢٥ ، ١١٩ ، ١١٨  
 ، ٤١٨ ، ٣٨٩ ، ٣٨٣ ، ٣١١  
 ، ٤٨٨ ، ٤٢٠  
 مذهب الروحيين Spiritualism : ٨٩ ،  
 ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٤٤ وما بعدها -  
 ٢٥٥ وما بعدها - ٣٣٦ ، ٤٠٤  
 مذهب الروحية التاريخية Historical  
 ٨٤ : Spiritualism  
 مذهب الروحية المتكثرة Pluralistic

٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ،  
٤٦٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥  
مذهب ( فلسفة ) العاملين ( البرجائين )  
Pragmatism : ٢٧ ، ٥٦ ، ٥٧ ،  
٦٥ إلى ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ،  
٧٧ ، ٧٨ وما بعدها — ٨١ ، ٨٣ ،  
١٢٧ ، ١٣٧ ، ١٦٩ ، ٢٢٧ ،  
٢٣٥ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٣٧٧ ،  
٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٢٠٢ إلى  
٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤١٢ إلى ٤١٤ ،  
٤٥٧ ، ٤٥٩  
مذهب (نظرية) الغائية Teleological theory :  
٤٣٨ وما بعدها  
مذهب الغنوصية : انظر مذهب العرفان  
مذهب الغيرية أو الإيثار Altruism : ٤٣٩ ،  
٤٤٠ ، ٤٤١  
مذهب ( النزعة ) الفردية Individualism :  
٧٣ ، ٨٥ ، ٢٠٧ ، ٢٣٨ ،  
٣٩٩ ، ٤٧١  
مذهب الفرنسيسان : ٣٨٨  
مذهب الفيثاغورية Pythagoreanism (انظر  
فيثاغورس في كشف الأعلام ) :  
٣٥ ، ٣٧  
مذهب جماعة أو مدرسة فينا Vienna ( or  
Viennese ) circle ( انظر الوضعية  
المنطقية ) :  
مذهب الفطرة أو المعاني ( الأفكار ) الفطرية  
Apriorism (انظر مذهب الحدسيين) :  
٣٥١ ، ٣٥٦ ، ٣٦٦ ، ٣٧٢ ،  
٣٧٣  
مدرسة القورينائية Cyrenean School :  
١١٩ ، ٣٠٩  
مذهب القضاء والقدر Fatalism : ٢٠٦  
المذهب الكلاسيكي أو الاتباعي Classicism :  
٤٩١  
مذهب الكلبيية Cynicism : ١١٩ ، ٣٠٩  
مذهب اللا أدريية gnosticisim ( انظر

الجدلية — ومذهب الاشتراكيين ) : ٧٠  
المذهب الصوري أو النزعة المنطقية  
Logicism or Formalism : ٥٧ ،  
٦٦ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،  
١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ، ٢٦٩ ،  
٣٩٩ ، ٣٩٨  
مذهب الصوفية Mysticism : ١٢١  
وما بعدها — ١٢٤ ، ٣٦٨ إلى ٣٧٢  
مذهب الطاقة (المذهب الحيوي) Energism :  
٤٣٨ ، ٤٤٠  
مذهب الطاقة الغيرى : انظر مذهب الغيرية  
مدرسة الطبيعيين ( في الآداب والفنون وعلم  
الجمال ) L'Ecole naturaliste :  
٣٩٢ ، ٤٨٨ إلى ٤٩٠  
مذهب الطبيعيين ( في الأخلاق ) : ٤٨٨  
مذهب الطبيعيين (في الفلسفة) Naturalism :  
٣٧ ، ٤٨ ، ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٧ ،  
١١٧ ، ٢٤٣ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ،  
مذهب الطبيعيين ( في الدين ) : ٤٨٨  
مذهب الطبيعيين الإلهيين Deism : ٩٣ ،  
٢٥٠ ، ٣٩٠ ، ٤٥٤  
مذهب الطبيعيين الفلورنسيين : ١٩٤  
مذهب الظواهر Phenomenalism : ٣٤١  
مذهب أصحاب فلسفة الظواهر Phenomeno-  
logy ، ٣٤١  
مذهب العرفان أو الغنوصية Gnosticism  
( انظر مذهب اللاأدوية ) :  
مذهب العقلين Rationalism : ٢٨ ،  
٥٣ ، ٥٤ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣١ ،  
١٤٦ ، ١٥٣ ، ٢٦٥ ، ٢٧٨ ،  
٢٩١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٦ ، ٣١٦ ،  
٣٢٤ ، ٣٤٠ ، ٣٤٦ إلى ٣٥٢ ،  
٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ،  
٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٥ ، ٣٩٧ ،  
٣٩٨ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٦ ،  
٣٧٧ ، ٤٠٢ ، ٤٥٠ ، ٤٥١



مذهب المثالية المطلقة absolute : ٢٥٣

٣٤٢

مذهب المثالية الموضوعية objective :

٣٤٢

مذهب المثالية النقدية critical : ٣٣٩ إلى

٣٤٢

نظرية المثل (الصور) Theory of ideas :  
(انظر المذهب أو الفلسفة الاقلاطونية) :

٣٨٣ ، ٢٤٩

مذهب (فلسفة) المدرسيين (الاسكولائية)

Scholasticism : ٥٣ ، ٥٠ ،

١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٤٣ ، ١٥٦ ،

٢٣٧ ، ٣٣٠ ، ٤٠٦

مذهب أو مدرسة المشائين (أتباع أرسطو)

Peripatetics : ١٢٠ ، ١٤١ ،

١٤٥ ، ٢٣٥

مذهب المصادقة أو الاتفاق Occasionalism :

٨٦ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٥١ ،

٢٥٧

مذهب المنفعة (أو اللذة أو السعادة) العامة

: universalistic hedonism or

Utilitarianism : ١٢٧ ، ٣٣٦ ،

٣٤٩ ، ٣٦٠ ، ٤٠٢ ، ٤١٢ ،

إلى ٤١٤ ، ٤٥٠ ، ٤٥٤ ،

٤٥٨

مذهب المؤلحة : انظر مذهب التأليه .

مدرسة الميغاريين Megaric school : ١٤٦

فلسفة النسبيين Relativism : ٢٦٨ ،

٣١٠ ، ٣٢٥ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ،

٣٩٩ ، ٤٤٩ ، ٤٥١ ، ٤٧٣

مذهب النفعيين : انظر مذهب المنفعة الفردية—

والعامة

المذهب النقي Criticism : ٣٠٦ ،

٣٣٩ ، وما بعدها — ٣٥٢ ،

٣٧٣ ، ٣٧٤

المذهب الواحدى Monism (قارن مذهب

مذهب العرفان — وقارن مذهب الشك) :

٢٤٣ ، ٣٢٢

مذهب اللاتبيين Anti - naturalism :

١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩

مذهب اللاماديين Immaterialism : ٢٥١ ،

٢٥٢ ، ٣٣٨

مذهب اللذة أو المنفعة Hedonism ( انظر

مذهب المنفعة العامة ) :

مذهب الماديين Materialism : ٧٣ ،

٨٩ ، ٢٤٢ ، وما بعدها — ٢٤٩ ،

٢٥٣ ، ٣٣٦ ، ٣٠٩ ، وما بعدها

٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٥

مذهب المادية التاريخية : Historical

materialism : ٨٤ ، ٣٧٦

مذهب المادية الجدلية Dialectic materialism :

٥٦ ، ٥٧ ، ٦٩ إلى ٧٣ ، ٨١ ،

إلى ٨٣ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، ٢٣٥ ،

٢٤٣ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٧٥ ،

٣٧٧

مذهب الماركسية : انظر ماركس في كشف

الأعلام والمذهب السابق .

مذهب المثالية (التصورية) في الفلسفة

Idealism : ٥٤ ، ٦٧ ، ٦٩ ،

٧٠ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٧٧ ،

٨١ ، ٩٦ ، ٢٤٥ ، ٢٥١ ،

٣٠٢ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٦ ،

وما بعدها ٣٤٣ وما بعدها .

مذهب المثالية (في الآداب والفنون وعلم

الجمال) Idealism = ٣٣٦ ، ٤٨٨ ،

٤٩١

مذهب المثالية الجديدة New Idealism :

٣٤٢

مذهب المثالية الذاتية : (السيكولوجية)

Subjective : ٣٣٨ ، ٣٣٩ ،

٣٤٠ ، ٣٤٣

مذهب المثالية الشخصية personal : ٣٤٢

الوضعية المنطقية ( ٢٨ ، ٢٧ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٥٩ إلى ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ، ١٢٩ ، ١٥٤ ، ١٦٠ ، ١٨١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ وما بعدها ، ٢٧٤ ، ٢٨٤ إلى ٢٨٦ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٩ ، ٤٦٤ ، ٤٧١ )  
 مذهب الوضعية ( أو التجريبية ) المنطقية  
 Logical (Scientific) ( أو العلمية )  
 : positivism or empiricism  
 ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٩ إلى ٦٤ ، ٧٨ ، ٨٧ ، ١٥٤ ، ٢٢٧ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ وما بعدها ، ٢٧٣ ، ٢٨١ إلى ٢٨٦ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٢٤ ، ٣٣١ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٨٦ ، ٣٩٨ ، ٤٠٠ ، ٤٠٦ إلى ٤٠٨ ، ٤٢٨ إلى ٤٣٠ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٥ إلى ٤٥٨ ، ٤٧٠  
 مذهب اليقين انظر مذهب اليقين ..

التعدد - الثنائية ) : ٢٤٢ ، ٨١ ، ٢٥٧  
 مذهب الواقعية ( في الفلسفة ) : Realism  
 ٥٤ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٢٦٠ ، ٣٠٢ ، ٣٣٧ ، ٣٤٢ ، وما بعدها - ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، وما بعدها - ٣٣٦  
 مذهب الواقعية الجديدة : New R. : ٦٩ ، ٢٢٧ ، ٣٣٤ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤  
 مذهب الواقعية الساذجة : Naïve : ٣٣٠ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣  
 مذهب الواقعية المادية ، انظر المادية الجدلية : ٣٤٤ ، ٣٤٥  
 مذهب الواقعية النقدية التقليدية : Critical (traditional) : ٦٩ ، ٢٢٧ ، ٣٣٢  
 ( المقاصرة ) : ٣٣٤ - ٣٣٥  
 مذهب الواقعية ( في الأدب والفن وعلم الجبال ) : Realism : ٣٣٠ ، ٣٣٦  
 فلسفة الوجوديين : Existentialism  
 ٥٦ ، ٥٧ ، ٧٣ إلى ٧٧ ، ٨٤ إلى ٨٦ ، ٢٣٥ ، ٢٦٠ ، ٣٣٨ ، ٣٧٧  
 مذهب وحدة الوجود : Pantheism : ٩٢ ، ١٢٣ ، ٢٢٣ ، ٢٥٧ ، ٣٦٩  
 مذهب وحدة الشهود : ٣٦٩  
 مذهب الوضعيين : Positivism ( انظر

## معجم في ترجمة المصطلحات الواردة بالكتاب

---

Cf.	= compare	: قارن
opp.	= opposite	: ضد
see		: انظر

— حين تعرض صفة وموصوف ، يسجلان في باب الموصوف ، فمثلا :  
Logical analysis و Psycho-analysis يسجلان على هذا النحو :

Analysis : تحليل

/Logical تحليل منطقي

/Psycho تحليل نفسي

## معجم في ترجمة المصطلحات والمذاهب والمسائل الفلسفية

Abnigation / self, opp. self-love	إنكار الذات ضد محبة الذات
Absolute, opp. relative	المطلق ضد النسبي
Abstraction	التجريد ( العقلي )
Academic Scepticism, cf. academic or methodical doubt	مذهب الشك عند أتباع الأكاديمية - قارن الشك العلمي أو المنهجي
Academy:	الأكاديمية
/ old	الأكاديمية القديمة ( أكاديمية أفلاطون )
/ new	الأكاديمية الجديدة
Accideni, opp. Substance	العرض - ضد الجوهر أو الماهية
Actuality, opp. potentiality	الوجود بالفعل - ضد الوجود بالقوة
Adaptation	تكيف
Adjustment	توافق
Aesthetics	علم ( فلسفة ) الجمال
Agnosticism, opp. gnosticism	مذهب اللادرية - ضد مذهب العرفان أو الغنوصية
Altruism, opp. egoism	مذهب الغيرية أو الإيثار - ضد مذهب الأثرة أو الأنانية
Analysis :	تحليل
/ Logical	تحليل منطقي
/ Psycho	تحليل نفسي
Analytic Philosophy (Contrasted with Metaphysics)	الفلسفة التحليلية ( تقابل الفلسفة الميتافيزيقية )
Annihilation (see dead)	الفناء ( في التصوف ) :
Anthropology	علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا
à - priori, opp. à posteriori	أولى - بديهي - قبلي ( سابق على التجربة )
	ضد يعلى أو مكتسب بالتجربة
Apriorism = nativism	مذهب الفطرة أو المعاني الفطرية -
Aristotelianism (see : peripateticism)	المذهب الأرسطاطاليسي
Asceticism	مذهب الزهد أو التنسك
Associationism	مذهب تداعي المعاني أو ترابطها
Atheism, opp. theism	مذهب الإلحاد ( أو الدهريين عند الغزالي - ضد مذهب التأليه أو المؤلهة )

Atom, opp. monad	الجوهر الفرد - ضد الذرة الروحية
Atomism, opp. monadism	مذهب الجواهر الفردة - ضد مذهب الذرات الروحية
Axiology	مبحث ( فلسفة ) القيم
Axioms, (cf. postulates)	أوليات - بديهيات - قارن المسلمات
Behaviorism	مذهب السلوكية أو المذهب السلوكي ( في علم النفس )
Being, opp. nonbeing	الوجود أو الموجود - ضد عدم
Belief, opp. disbelief (cf. atheism)	الاعتقاد - ضد الإنكار أو عدم الاعتقاد
Buddhism	مذهب أو عقيدة البوذية
Categorical imperative (cf. Hypothetical imp.)	الأمر المطلق : عند كانط ( قارن الأمر المشروط أو المقيد )
Causal relation or connection	العلاقة العلية
Causality	العلية
Causation (Principle of)	مبدأ العلية
Cause, opp. effect	العلة - ضد المعلوم
/ efficient	علة فاعلية
/ final	علة غائية
/ material	علة مادية
Certainty = certitude, opp. uncertainty	يقين - ضد ريب
Classicism	مذهب الاتباعية أو الكلاسيكية
Coherence theory	نظرية الاتساق أو التطابق
/ Factual consistency	الاتساق مع وقائع معينة
/ Logical consistency	الاتساق المنطقي
Communism (cf. Socialism)	الشيوعية ( قارن الاشتراكية )
Conception, opp. perception	تصور ( المعاني الكلية ) أو الإدراك العقلي - ضد الإدراك الحسي
Conceptualism	المذهب التصوري
Connate	باطني
Conscience	الضمير ( الأخلاق )
Consciousness opp. unconsciousness	الشعور أو الوعي - ضد اللاشعور أو اللاوعي
Conscious Self	الإنية أو الشعور بالذات أو الوعي بالذات
Consistency	اتساق أو تطابق
Contradiction (Principle of non)	قانون عدم التناقض
Creed	عقيدة دينية

Criterion = Standard, See norms)	مقياس أو مستوى
Critical Philosophy	الفلسفة النقدية
Criticism	المذهب النقدي
Custom = usage	العرف
Cynics	الكلبية - أو الكلبيون
Cynicism	مذهب الكلبيين
Cyrenaics	القورينائية أو القورينائيون
Dead (see Annihilation):	الفانى ( فى التصوف )
Deduction (cf. induction. Syllogism)	الاستنباط (قارن الاستقراء - والقياس)
Deism	المذهب الطبيعى الإلهى ( أو مذهب الطبيعيين فيما يسميه الفزالى )
Determinism, opp. libertarianism or indeterminism	مذهب الجبر أو الجبرية أو الحتمية - ضد مذهب الاختيار أو الحرية
Disinterestedness = impartiality	النزاهة
Divinity = Godhead	الألوهية
Doctrine = System (cf. Theory)	مذهب - عقيدة ( قارن نظرية )
Dogmas	عقائد دينية
Dogmatism, opp. Scepticism	مذهب التيقن أو الاعتقاديين - ضد مذهب الشك
Doubt	الشك أو الريبة
/ academic or methodical (cf. Academic Scepticism)	
الشك العلمى أو المنهجى - قارن شك الأكاديمية	
/ real or absolute=suspension of judgment, opp. dogmatism	
الشك الحقيقى أو المطلق - تعليق الحكم - ضد مذهب التيقن	
Doubting mania or madness	جنون الشك
Dualism	مذهب الثنائية أو الأثنينية أو الثنوية أو المذهب الثنائى
Eclecticism see (Syncretism)	مذهب التوفيق أو الاختبار
Ecstasy	الجذب ( فى التصوف )
Egoism, opp. altruism	مذهب الأنانية أو الأثرة - ضد مذهب الإيثار أو الفيرية
Elimination / Self	تنحية الذات
Empiricism. (cf. Sensualism, rationalism, intuitionism)	
التجريبية أو المذهب التجريبى وهو مذهب المشبهة فى الفلسفة الإسلامية ( قارن مذهب الحسينيين - ومذهب العقليين ، مذهب الحدسيين	
الصدور أو الفيض	
Emanation	
Empiricism:	
/ Classical or traditional	
التجريبية القديمة أو التقليدية ( قرن ١٧ - ١٨ )	
/ Modern	
التجريبية الحديثة ( قرن ١٩ )	

/ Scientific or logical	التجريبية العلمية أو المنطقية
Energism	مذهب الطاقة أو المذهب الحيوى
/ Altruistic	مذهب الطاقة الغيرى أو الإيثارى
/ Egoistic	مذهب الطاقة الأنانى
Epicureanism	مذهب الأبيقورية — أو المذهب الأبيقورى
Epistemology = theory of knowledge	الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة
Essence (cf. substance)	ماهية — كنه — خصائص الشيء (قارن جوهر)
Ethology	علم الأخلاق الاجتماعية
Existentialism	فلسفة الوجوديين أو الوجودية
Experience	الخبرة (اليومية)
Experiment	التجربة (العلمية)
Evolutionism	مذهب (نظرية) التطور
Eudaemonism (cf. Hedonism)	مذهب السعادة (الفردية عند اليونان) قارن مذهب اللذة
Facts = (cf. realities)	حقائق الواقع — وقائع —
Fatalism, see determinism	مذهب القضاء والقدر
Feeling = affection	وجدان
General, opp. particular	الكلى — ضد الجزئى
Generalization	تعميم
Genius	عبقرى
Gnosticism	المعرفة أو الغنوصية
Gnosticism opp. agnosticism	مذهب العرفان أو الأدرية — ضد اللاأدرية
Goodness	الخيرية
Good / Supreme, highest, absolute, ultimate = Summum bonum	الخير الأسمى أو الأعلى أو المطلق أو الأقصى
Goodness	الخيرية
Group mind or Collective mind	العقل الجمعى
Hedonism = (cf. Eudaemonism)	مذهب اللذة الفردية أو مذهب اللذة الأنانى
Hedonism	مذهب اللذة
Hedonism/egoistic	مذهب الأنانية أو اللذة الفردية
Hedonism/universalistic = utilitarianism	مذهب اللذة العامة أو المنفعة العامة
Holiness = worshipfulness	التقديس (باعتباره إحدى القيم فى فلسفة القيم)
Humanism	المذهب الإنسانى أو النزعة الانسانية
Hypnotism	التنويم المغناطيسى

- Hypothesis** الفرض
- Ideas** أفكار أو أمثل ( عند أفلاطون )
- / adventitious أفكار عرضية
  - / factitious أفكار مصطنعة
  - / innate = inborn أفكار فطرية أو موروثة
  - / Platonic المثل الأفلاطونية
- Ideal = ultimate value** المثل الأعلى
- Idealism, opp. real ism** المثالية أو المذهب المثالي أو التصوري - ضد المذهب الواقعي
- / absolute المثالية المطلقة
  - / critical المثالية النقدية
  - / ethical المثالية الأخلاقية
  - / objective المثالية الموضوعية
  - / ontological المثالية الوجودية أو الوجود العقلي
  - / Subjective, psychological, Solipsism المثالية الذاتية
- Identity (Law of)** قانون الذاتية أو الهوية
- Identity = sameness, opp. difference or otherness** الذاتية ( كون الشيء عين ذاته أو الهوية
- Illumination** الكشف
- Immaterialism (opp materialism)** مذهب اللامادية
- Imperative** أمر
- / Categorical الأمر المطلق ( في فلسفة كانط )
  - / Hypothetical or conditional الأمر المشروط أو المقيد أو الفرضي
- Imperturbability = mental repose (ataraxia of Epicurus)** طمأنينة النفس أو راحة البال ( في مذهب شكاك اليونان )
- Incarnation (cf. pantheism)** مذهب الحلول ( قارن مذهب وحدة الوجود )
- Indeterminism = libertarianism) cf. determinim)** مذهب الاختيار أو الحرية ضد الجبرية أو الحتمية
- Induction (cf. deduction & Syllogism)** الاستقراء
- Inspiration (cf. revelation)** الإلهام
- Instrumentalism (cf. Pragmatism)** مذهب الذرائع ( عند ديوى ) : ( قارن المذهب العملي عند وليم جيمس )
- Integration** تكامل
- Intellectualism = rationalism** المذهب العقلي أو مذهب العقلين في علمي الأخلاق والجمال خاصة
- Introspection = subjective observation** ( منهج ) الاستبطان أو التأمل الذاتي أو الملاحظة الباطنية ( في علم النفس )



- Intuition, (not conjecture) الحدس ( وهو غير التخمين )  
 Intuition theory, see teleological نظرية الحدسيين  
 Intuitionism or intuitionism مذهب الحدس أو الحدسيين  
 Irrationalism = supernaturalism, opp. rationalism مذهب اللاعقلانيين أو القائلين بخوارق العادات - ضد مذهب العقلانيين  
 Judgments أحكام  
 / Factual, opp. value أحكام الواقع أو الأحكام الواقعية - ضد أحكام القيم أو الأحكام التقويمية  
 Logic علم المنطق  
 / Formal or Traditional المنطق الصوري أو التقليدي  
 Logistic, algebra, algorithmic, mathematical, Symbolic المنطق الجبري - اللوغارتمى - الرياضى - الرمزى  
 Logicism cf, Formalism, النزعة الصورية أو المنطقية  
 Logistic المنطق الرياضى  
 Marxism الفلسفة الماركسية  
 Materialism, opp. spiritualism المادية - أو المذهب المادى ضد الروحية  
 / dialectic المادية الجدلية  
 Mechanism, cf. Materialism المذهب الآلى  
 Metaphysics ( = First philosophy) ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ( الفلسفة الأولى عند أرسطو )  
 Method منهج - طريقة  
 / of agreement طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع ( عند مل )  
 / of concomitant variation طريقة التغير النسبى أو التلازم فى التغير  
 / of difference طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف  
 / indirect or joint method of agreement & difference طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف أو التلازم فى الوقوع وفى التخلف  
 / deductive منهج الاستنباط العقلى  
 / inductive, Scientific or experimental منهج الاستقراء أو المنهج العلمى أو التجريبي  
 Methodology مناهج ( أو طرائق ) البحث العلمى - فلسفة العلوم - المنطق التطبيقى  
 Monadology مذهب الذرات الروحية  
 Monism, (see pluralism & dualism) المذهب الواحدى ( انظر مذهب التعدد - والثنائية )  
 Monotheism (see polythlism) مذهب التوحيد ( انظر مذهب الشرك )  
 Moral Sense مذهب الحاسة الخلقية  
 Morality الأخلاقية

Mystics = sufis (cf. Sophists)	الصوفية (قارن السوفسطائية)
Maysticism = sufism (cf. Sophism)	
	التصوف - مذهب الصوفية - (قارن مذهب السوفسطائية)
Microscope	المجهر
Nativism = apriorism	مذهب الفطرة - المعاني الفطرية
Naturalism opp. anti — naturalism	مذهب الطبيعيين - ضد مذهب اللاتبيين
Necessary = Self — evident	الضروري أو البديهي أو الواضح بذاته
Necessary opp. Contingent	واجب الوجود - ضد ممكن الوجود
Necesitarianism	مذهب الحتمية أو الضرورة
Nominalism, opp, realism	مذهب الاسمين - ضد مذهب الواقعيين
Normative = regulative, opp. positive, descriptive	معياري - ضد وضعي أو وصفي
Norms, see criterions	معايير أو مقاييس
Objective, opp. subjective	موضوعي - ضد ذاتي
Objective reality	حقيقة خارجية أو موضوعية
Objectivism opp.	مذهب الموضوعية
Objectivity, opp. subjectivity	موضوعية أو عينية - ضد ذاتية
Obligation (What ought to be)	الإلزام
Obviousness	الوضوح (نظرية)
Occasionalism	مذهب المصادقة أو الاتفاق
Ontology	مبحث الوجود
Optimism, opp. pessimism	التفاؤل - ضد التشاؤم
Originality	أصالة أو إبداع
Pantheism (see : incarnation)	مذهب وحدة الوجود
Particulars, opp, universals	الجزئيات ضد الكلليات
Perception, see : conception	الإدراك الحسي
Peripateticism (See : Aristotelianism)	مذهب المشائين (أتباع أرسطو)
Permanence, opp, change	الدوام ضد التغير
Phenomenalism	فلسفة الظواهر
Pineal gland	الغدة الصنوبرية
Platonism /	فلسفة أو مذهب أفلاطون
/ Neo	مذهب الأفلاطونية المحدثة
/ Cambridge	مذهب أفلاطوني كمبريدج
Pluralism = (cf. monism)	مذهب التعدد
Polytheism (opp. : monotheism)	مذهب الشرك
Positive sciences, (opp. normative)	علوم وضعية ضد معيارية

Positivism	مذهب الوضعيين أو المذهب الوضعي
Positivism / Logical	الوضعية المنطقية
Postulates (See : axioms)	مسلمات أو مصادرات
Potentiality, opp. actuality	الوجود بالقوة
Pyrrhonism	المذهب البيروني ( مذهب الشك المطلق )
Pythagoreanism	مذهب الفيثاغورية
Pragmatism (see instrumentalism)	المذهب العملي أو الفلسفة العملية
Prejudice	حكم مبسّر
Probability	الاحتمال أو الترجيح
Quantitative difference, opp. qualitative diff.	اختلاف كمي ( في الكم ) - ضد اختلاف كيفي أو نوعي
Quantity, opp. quality	الكم ضد الكيف
Quantification	التكميم
Rationalism (see irrationalism, empiricism)	مذهب العقلانيين أو المذهب العقلي
Reality (cf. fact) - opp. appearance	الحقيقة - ضد الظاهر
Reality / ultimate	الحقيقة القصوى
Reasoning	استدلال
Realism, opp. idealism & nominalism	المذهب الواقعي أو الواقعية - ضد المذهب المثالي والمذهب الاسمي
Realism/naive	مذهب الواقعية الساذجة
/ critical	مذهب الواقعية النقدية
Relative, opp. absolute	نسبي - ضد مطلق
Relativism	المذهب النسبي - أو النظرية النسبية
Responsibility	تبعة أو مسئولية
Revelation (see : inspiration)	وحي
Romanticism = sentimentalism	المذهب الرومانسي أو الابتداعي أو العاطفي ( في علم الجمال خاصة )
Satisfaction	إشباع أو إرضاء
Scepticism, opp. dogmatism	مذهب الشك
Scepticism / epistemological	مذهب الشك الأپستمولوجي ( في نظرية المعرفة أو في إمكان العلم )
Scholasticism	مذهب المدرسين ( الفلاسفة الدينيين في العصور الوسطى )
Sciences / normative	علوم معيارية
/ Positive	» وضعية
/ Social	» اجتماعية أو إنسانية

- Scientism النزعة العلمية المتطرفة
- Selection / natural الانتخاب الطبيعي
- Self-evident-theory نظرية البديهي أو الواضح بذاته
- Semantics السيمانطيقا ( وهي البحث في دلالة الألفاظ في الوضعية المنطقية )
- Sensation إحساس
- Sensationalism or sensualism (cf. empiricism & positivism) مذهب الحسنيين أو المذهب الحسي قارن المذهب التجريبي والمذهب الوضعي
- Sentimentalism (see : romanticism) المذهب العاطفي
- Situations مواقف ( خصوصاً عند الوجوديين )
- Social work الخدمة الاجتماعية
- Socialism, cf. communism الاشتراكية أو مذهب الاشتراكيين
- Sociology cf. Anthropology علم الاجتماع - قارن علم الإنسان
- Solipscism (see : idealism)
- Somnambulism = sleep walking or noctambulism السبات الانتقالي أو التجول أثناء النوم
- Sohism (see : sufism) مذهب السوفسطائية
- Spiritism تحضير الأرواح
- Spiritual vision نظرية الشهود ( في التصوف )
- Spiritualism (see : materialism) الروحية أو المذهب الروحي
- Spiritualism/monistic مذهب الروحية الواحدى أو القول بوحدة الروح
- / pluralistic مذهب الروحية المتكثرة أو القول بتعدد الروح
- States أحوال ( عند الصوفية )
- Stations مقامات ( عند الصوفية )
- Statistics علم الإحصاء
- Stoicism المذهب الرواقى أو فلسفة الرواقيين
- Stoics الرواقيون
- Subjectivism opp. objectivism مذهب الذاتيين - ضد مذهب الموضوعيين
- Subjectivity (opp. objectivity) الذاتية
- Sublimation إعلاء أو تسامى
- Substance (opp. accideent) الماهية أو الجوهر
- Sufism (see : mysticism & cf. sophism) مذهب التصوف
- Supernaturalism (see : irrationalism) مذهب القائلين بخوارق العادات أو اللاعقليين
- Supression see repression قمع - وأد

Survival of the fittest	بقاء الأصلح
Syllogism (cf. deduction & induction)	القياس
Symbolism	المذهب الرمزي
Sympathy	مشاركة وجدانية أو تعاطف
Syncretism	مذهب التلفيق
System = doctrine (cf. theory)	مذهب
Tautology	تحصيل حاصل
Teleological theory, (opp. intuitional theory)	نظرية الغائيين — ضد نظرية الحدسيين ( في الأخلاق )
Teleology = finalism	غائية
Telescope	المقراب
Testimony	الدليل النقلي — شهادة الغير
Theism (see : atheism)	مذهب التأليه أو المؤلهة
Theology	علم اللاهوت أو الفلسفة الإلهية
Theory (cf. System)	نظرية
Theory of ideas	نظرية المثل ( عند أفلاطون )
Theosophy	التصوف الإشرافي أو النظرى ( ضد العمل الذى يقوم على حياة القناعة والزهد )
Tradition	التواتر
Transmigration	مذهب تناسخ الأرواح
Truth	الحق أو الصدق
Universal, opp. relative — particular	عام ( مطلق ) — نسبى — جزئى
Universal validity	الصدق المطلق ( لا يحده زمان ولا مكان )
Universality	التعميم
Utilitarianism = universalistic hedonism cf. Eudaemonism	مذهب المنفعة ( أو اللذة ) العامة
Values	قيم
/ extrinsic or instrumental	قيم خارجية
/ intrinsic	قيم باطنية ذاتية
/ moral	قيم أخلاقية
/ ultimate (see : ideals)	قيم مطلقة أو مثل عليا
Vienna (or Viennese) circle	مدرسة أو جماعة فينا

## كتب توفيق الطويل

### ( ١ ) تأليفاً :

- الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها - طبعة أولى - تقوم بنشرها منشأة المعارف بالإسكندرية .
- قصة النزاع بين الدين والفلسفة - الطبعة الثانية - تقوم بنشرها مكتبة مصر (بالفجالة - القاهرة)
- چون ستورت مل - من سلسلة نوابغ الفكر الغربى - تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة
- مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق - تقوم بنشره مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة
- مسائل فلسفية (بالاشتراك) تقوم بنشره مكتبة مصر
- مشكلات فلسفية (بالاشتراك) تقوم بنشره مكتبة مصر
- التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى - تقوم بنشره مكتبة الآداب
- قصة الاضطهاد الدينى فى المسيحية والإسلام - تقوم بنشره دار الفكر العربى
- التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام - من سلسلة مؤلفات الجمعية الفلسفية - تقوم بنشره مكتبة الحلبي
- الشعرانى : إمام التصوف فى عصره - من سلسلة أعلام الإسلام - تقوم بنشره مكتبة الحلبي
- الأحلام : دراسة مقارنة - تقوم بنشره مكتبة الآداب
- قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة - الطبعة الثالثة - تقوم بنشرها مكتبة مصر
- أسس الفلسفة - الطبعة الرابعة - تقوم بنشرها مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة

( ب ) ترجمة وتعليقا وتحقيقا :

- الفلسفة والإلهيات ( فى كتاب تراث الإسلام The Legacy of Islam ) :  
من وضع ألفرد جيوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة  
لندن - تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة
- علم الغيب فى العالم القديم : من وضع شيشرون - Cicero's Divination  
تقوم بنشره مكتبة الآداب
- الجمل فى تاريخ عالم الأخلاق : من وضع هنرى سدجويك H. Sidgwick  
أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كامبردج - تقوم بنشره مكتبة الخانجي
- أفلاطون والأكاديمية ( فى كتاب تاريخ العلم ج ٣ - من وضع  
جورج سارتون Sarton تقوم بنشره مؤسسة فرانكلين
- المغنى للقاضى عبد الجبار تحقيق بالاشتراك ج ٨ فى المخلوق و ج ٩  
فى التوليد

عنا ما للمؤلف من مقالات وأبحاث مؤلفة أو مترجمة

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٦٤

عندما لا تتوفر من مصادر مؤلف أو مترجم.

في التوليد.

- النسخة المصورة عند الجمار تحقيق بالاشتراك ج ٨ في الخلق و ج ٩ جورج سارتون Sarton تقوم بنشره مؤسسة فرانكلين
  - أفلاطون والأفلاطونية (في كتاب تاريخ العلم ج ٣ - من وضع الأستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبرج - تقوم بنشره مكتبة الانجلو
  - العمل في تاريخ علم الأخلاق : من وضع هنري سيدجويك H. Sidgwick تقوم بنشره مكتبة الانجلو
  - علم الغيب في العلم القديم : من وضع شيرتون - Cicero's Divination - تقوم بنشره مكتبة الانجلو
  - لندن - تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة
  - من وضع ألفريد جوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة
  - الفلسفة والأفلاطون (في كتاب تراث الإسلام The Legacy of Islam) تقوم بنشره مكتبة الانجلو
- (ب) ترجمة وتعليق وتحقيقا :